FEMİNİST KURAM • BİLGİ VE İKTİDAR

Toplum ve Bilim

75 KIŞ 1997

Meyda Yeğenoğlu **Emperyal özne ve feminist söylem**

Sibel Irzık **Öznenin vefatı ve kadın**

Gerald McLean **Gayatri Spivak'ın çalışmaları**

Donna Landry **Feminizm ve sömürgecilik**

Aksu Bora **Kamusal-özel ikilemini aşmak**

F. Güliz Erginsoy **Küreselleşme ve yerelleşen kadınlar**

Asuman Suner **Yılmaz Güney'in *Yol*'u ve kadın imgesi**

Ayşe Durakbaşa **Comte'un feminist bir okuması**

Asena Günal **Irıgaray ve feminizmde özselcilik**

Aynur İlyasoğlu, Serap Kayasü, Orlan, Fuat Keyman, Hülya Tufan, Galip Yalman

Toplum ve Bilim

75 KIŞ 1997

Meyda Yeğenoğlu
Emperyal özne ve feminist söylem **7**

Sibel Irzık
Öznenin vefatından sonra kadın olarak okumak **33**

Gerald McLean
Feminist yapıbozum ve sömürge-sonrası kuram: Gayatri Spivak'ın çalışmalarında etik yaptırım **49**

Donna Landry
Feminizm ve sömürgecilik: At üzerinde üç İngiliz kadın gezgin **68**

Aksu Bora
Kamusal alan/özel alan: Malırumiyet-özgürleşme ikileminin ötesi **85**

Fatma Gülriz Erginsoy
Kırsal kesimin küreselleşen erkekleri ve cemaatleşerek yerelleşen kadınları **94**

Asuman Suner
Yılmaz Güney, *Yol* ve kadın bedeni üzerine yazılmış tutsaklık öyküleri **120**

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Ayşe Durakbaşa
Klasik teoriler feminizmle karşılaşıyor: Comte'un *Pozitivizmin İlmihali* kitabı üzerine feminist okuma denemesi **134**

Asena Günal
Irigaray'ın beden simgeseli üzerinden feminizmde özselcilik tartışması **145**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Aynur İlyasoğlu
Kadın çalışmalarında sözlü tarihi yaklaşımının Türkiye'de kadın araştırmaları alanına getirebileceği açılımlar üzerine **162**

Serap Kayasü
Değişen 'dünya düzen'leri, değişen 'kadın'lar: Toplumsal cinsiyetin 'değişen' içeriği **170**

Orlan
"Ben bir multimedya sanatçısı..." **180**

Meyda Yeğenoğlu
Orlan: Gövdenin dili **190**

E. Fuat Keyman
Levent Tezcan'a yanıt: Kemalizm, gelenek ve demokratik açılım **196**

Hülya Tufan
"20. Yüzyılın Sonunda: Kadınlar ve Gelecek" Konferansı'na ilişkin birkaç not **208**

Galip Yalman
5. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi **215**

KİTAP TANITIMI **218**

J. Butler: **Ayrıcalıklı bedenler (Şerife Geniş)** • N. Wolf: **Güzellik miti (Nuran Erol)**
A. Assiter: **Aydınlanmış kadınlar (Elif Pars)** • R. Braidotti: **Uyumsuzluğun kalıpları (Işıl Çelimli)**
E. Grosz: **Lacancı psikanaliz ve feminist kuram (Ebru Kayaalp)**

Toplum ve Bilim

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

75. SAYI EDİTÖRÜ
Meyda Yeğenoğlu

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: David Hoffman.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
Isenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Feminizmin Türkiye'de bir siyasal-toplumsal hareket ve popüler muhalefet söylemi olarak hayli yol aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat feminizme dönük kuramsal ilginin bu gelişmeye koşut ilerlediğini söylemek zor. Tam tersine, bir ilgi yitiminden, hatta kuramı artık gereksiz sayan bir tür rehavetten bile söz edebiliriz. Üstelik, "kadın çalışmaları"nın bir "disiplin" olarak kurumlaşmasına rağmen. Aslında, "kadın çalışmaları"nın özel bir etüd sahası olarak 'sektörleşmesi', onun kuramsal bağlantılarını kısıtlayan bir daralmaya da yolaçabiliyor pekâlâ (Hülya Tufan *İletişi*'de bu soruna bir miktar temas ediyor)... ***Toplum ve Bilim***'in elinizdeki feminizm sayısı, bu kuramdan imtina etme eğilimine mukabil, feminist kuramın çeşitli açılımlarını ve feminizmin kuramsal yeniliklerle temas imkânlarını hatırlatma kaygısıyla hazırlandı.

Sibel Irzık'ın, ilginçliği sadece başlığından ("Öznenin vefatından sonra kadın olarak okumak") kaynaklanmayan makalesi, feminizmin kuramsal perspektifleri için geniş bir panorama çiziyor. Makalenin hareket noktasını, kadınların özne olma talepleriyle postmodern söylemlerin özneyi parçalayıp öldürmelerinin aynı zamanlara denk düşmesinin uyandırdığı kuşku oluşturuyor. Irzık bu kuşkusunu, öznenin mutlak özerkliği mitini yıkarken başka mutlaklıklar, başka mitler yaratma istidadı gösteren "post"-kuramları sorgulayarak ilerletiyor. Sorusu şu: kadın öznelliğiyle yapısalcılık sonrası kuramlar arasında özgürleştirici ve "ilerici" bir bağıntı nasıl kurulabilir? Cevabı, feminist eleştirel okuma pratiğinin imkânlarına ilişkin, gerçekten heveslendirici bir gezintiye çıkarak arıyor.

Kolonyal söylemle hesaplaşmak, feminist kuramın önemli vazifelerinden biri; elinizdeki dosyada da, bu vazifeyle uğraşan yazılardan bir demet var. Meyda Yeğenoğlu'nun makalesi, sadece bildik dar anlamıyla "sömürgeci" olarak anlaşılamayacak beyaz-erkek-Batılı emperyal öznenin kadın kurgusunu sorguluyor.

Emperyal öznenin, nesneleştirdiği bir 'Öteki'lik olarak kadını -hele ki Doğulu kadını- kurtarmaya, özgürleştirmeye, medenileştirmeye dönük söyleminin tahakkümcü içerimlerini gösteriyor. Yeğenoğlu'nun vurguladığı nokta: emperyal özne kurgusunun etkisindeki hâkim Batılı feminist söylemi aşmanın, feminizmin mücadelesinin uğraklarından birisi olması gerektiği... Kolonyal söylemin en çıplak metinleri arasında olan seyahatnâmelere feminist açıdan bakmanın açtığı zengin fırsatlar için, Donna Landry'nin makalesi güzel bir örnek. Landry, 18. ve 20. yüzyıllarda Türkiye ve Orta Doğu'da seyahat eden üç İngiliz kadın gezginin anlatılarını inceliyor. Seyyahlarımızın Doğu-Batı ve cinsiyet farklarına dair söylemlerinin ele verdiği, kadınlığa ve erkekliğe dair gizil (ve hiç "normal" olmayan!) tasavvurları deşeliyor Landry.

Yapıbozum kuramından, sömürgeci söylemi feminist bir gündem çerçevesinde sorgulamak için verim almada Gayatri Spivak'ın çalışmalarının çığır açıcı önem taşıdığı biliniyor. Gerald MacLean bu önemi hatırlatıyor; Onun, daima tabi olanların/teba durumundakilerin konumunu içererek, Ötekiyle ve bilgiyle -temellük etme ediminden farklı- etik bir ilişki kurma arayışını tanıtıyor. Bunu yaparken, kendisinden ve Spivak'tan, son dönem feminist kuramda yer bulan "kişisel ses" kavramını örnekleyecek şekilde bahsediyor. (*İletişi/Değini* bölümünde Aynur İlyasoğlu'nun, kadın çalışmalarında sözlü tarihin açtığı imkânlara dair yaptığı hatırlatmayı, "kişisel ses"in yanısıra anamaz mıyız? Feminist kuram, o dillere destan "özel/kişisel olan politiktir!" çıkışıyla, bilimin soğuk, nesnellik/maddilik kumkuması ve aşırı-ciddi törenselliğine yöneltilmiş kuvvetli bir eleştiri değil mi?)

Feminizme verimli açılımlar sağlayan bir kuramsal birikim de kuşkusuz psikanalizden gelmiştir. Asena Günal, literatürü gerçekten lâyıkıyla tüketen titiz incelemesinde, "Fransız Feministleri" olarak ünlenen camiadan Luce Irigaray'i eksen alarak; bedende 'bulunan' simgesel anlamları ve bu simgeselliğin feminizmde özselcilik tartışması ("kadın olmanın özü ne?") açısından verdiği ilhamları anlatıyor.

Aksu Bora, liberal siyasal kuramın kamusal-özel ayrımının, modern kadın gerçekliklerini kavramaktaki yetersizliği ve çarpıtıcılığı üzerinde duruyor. Bu konudaki yerleşik Batılı feminist eleştiriyi de eleştiriye tabi tutarak, özel alanla kamusal alanın 'geçiştiği' özgül ilişki bağlamlarının taşıdığı potansiyellere dikkat çekiyor. Sonuçta, özel-kamusal ayrımına birebir yüklenen mahkumiyet/mahrumiyet-özgürlük durumlarının, kimliklerde değil, toplumsal-siyasal eylemlilik içinde oluşan özne konumlarında aranması gerektiğini savunuyor. Güliz Erginsoy'in canlı bir incelemeye dayanan ilginç makalesi de, Türkiye'deki kırsal kesim kadınlarının, bilinen özel-kamusal haritasıyla açıklanamayacak toplumsallaşma örüntülerine ilişkin gözlemler sunuyor. Dinî uğraşların kadınlar için, özelle kamusal arasında 'özel' bir bağ ve özgül kamusallık biçimleri olarak da kabul edilebilecek anlamlar kazandığını gösteriyor Erginsoy - Aksu Bo-

ra'nın anlattıklarıyla rabıtalı olarak düşünülüp açılabilecek bir nokta burası. Güliz Erginsoy'un, erkeklerle kadınlar arasındaki farka ve kadın hayatlarına getirdiği yeni boyutları ele almak üzere başvurduğu "küreselleşme" kavramı, Serap Kayasü'nün *İletişi*'deki makalesinin de konusu. Kayasü, küreselleşen ekonomiyi anlamanın, toplumsal cinsiyet gerçekliğini anlamak için taşıdığı ehemmiyeti açıklıyor.

Türkiye'de muhalif sinemanın efsane ismi Yılmaz Güney'in 'en yasak' filmi olan *Yol*, Asuman Suner'in yazısının konusu. Suner, filmdeki "Anadolu kadını" sembolizasyonunu tartışmaya yoğunlaşıyor. Bunun yanısıra, *Yol* ve benzeri Üçüncü Dünya filmlerini etnografi nesnesi yapan kolonyal bakışı teşhir ediyor - Yılmaz Güney sinemasının çok katmanlı anlam yapısının ıskalanmasına sebep olan bakışlardan biri olarak. Suner haklı olarak, Yılmaz Güney sinemasında hem bu çok anlamlılığın ıskalanmasına, hem de Onun yasaklılığının böylesi tartışmaları kısıtlamasına hayıflanıyor.

Feminizmin post-modern, post-yapısalcı, post-kolonyal eleştiriyle oluşturduğu bileşiklerin geçit resmi yapıyor bu sayıda - ki bu geçit resminin, dolgun *Kitap Tanıtımı* bölümünde de sürdüğüne dikkat çekmeliyiz. Ayşe Durakbaşa ise tâ geriye dönüyor, modernliğin 'köklerine' bakıyor: Comte'un *Pozitivizmin İlmihali*'nin feminist açıdan bir okumasını yapıyor. Modern Akıl'ın kuruluşunda pozitivist mektebin erkek ve dindarâne etkisini görmek için çok elverişli bir vesile...

5. Uluslararası İstanbul Bienali kapsamında İstanbul'a gelen ve magazinel bir ilgiye konu olan Fransız sanatçı Orlan'ın Bienal'de yaptığı konuşmanın metni, *Toplum ve Bilim*'in bu sayıdaki sürprizi. Kendi "Etsel Sanat Manifestosu"nu özetleyerek, güzellik standartlarına, kadın (ve erkek) bedeninde kendini gösteren hâkim ideolojiye karşı yerleşik kadın tasvirleri ile -bizzat kendi imgesi üzerinde- oynadığını anlatan sanatçının söyledikleri, sayı konumuza münhasır olmayan bir provokatiflik içeriyor. Meyda Yeğenoğlu'nun yorum yazısı da, Orlan'ın "operasyon"larının hâkim ideolojiyi 'deşen' anlamlarını açımlıyor.

Bu sayıda, büyük memnuniyetle, çok bereketli bir *İletişi/Değini* bölümü sunuyoruz. İlyasoğlu'nun, Orlan'ın, Yeğenoğlu'nun yukarıda değinilen yazılarının yanında, 5. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi ve TODAİE'nin düzenlediği "Kadın ve Gelecek" kongresi ile ilgili değerlendirmeler, bu bölümü dolgunlaştırdı. Ayrıca bir de "eleştiriye cevap" makalesi var. Levent Tezcan, geçen sayıda "Kemalizmi aşma"nın imkânlarını sorgulamış ve bu aşma edimini 'hafife alan' anti-Kemalizmleri eleştirmişti. Tezcan'ın eleştirisinin muhatap aldığı Fuat Keyman, elinizdeki sayıda, yine Kemalizmi bir "modern gelenek" olarak düşünmeyi öneren konumundan hareketle bu tartışmayı sürdürüyor. Bu tartışmayı önemsiyoruz ve önümüzdeki sayıda genişletmeyi umuyoruz.

Asena Günal, Ebru Kayaalp ve Ferda Keskin, bu sayıya, imzalarının gösterdiğinden fazla katkıda bulundular, onlara müteşekkiriz.

Son olarak, *Toplum ve Bilim*'in 1998 yılındaki sayıları hakkındaki planımızı aktaralım.

76. sayı (Bahar '98): *Defter* dergisiyle birlikte başlattığımız sosyal bilimler tartışması ve Levent Tezcan-Fuat Keyman tartışmasından ilhamla Kemalizm, ağırlık merkezleri olacak.

77. sayı (Yaz '98): Türkiye'de sol düşünce.

78. sayı (Güz '98): Türkiye ekonomisi.

79. sayı (Kış '98): Sanat ve edebiyata kuramsal yaklaşımlar.

Emperyal özne ve feminist söylem

*Meyda Yeğenoğlu**

> Aydınlanma düşüncesinin en son özgürleştirici tavrı, kendinden kurtulması sayesinde, yani artık akıl ile kendini özdeşleştirmemesi sayesinde mümkün olacaktır.
>
> Robert Young, *White Mythogies*

Giriş yerine

Bu yazı değişik okurlarda çok değişik tepkiler üretebilir, hatta bazı okurları feverana sürükleyebilir. Burada yapmaya çalıştığımın şeyin tamamen doğal, verili ve evrensel olarak kabul edilen birtakım varsayımların ve söylemlerin kendilerini inceleme nesnesi kılmak ve bu söylemlerin ürettiği bilgilerdeki iktidar yatırımını ve manevrasını açığa çıkarmak olduğunu belirtmeliyim. Okuyacağınız çalışmanın incelediği nesne kesinlikle örtünme pratiği veya peçe değil. Örtünme pratiğinin sorunsuz bir şey olduğunu veya bozulmaması gereken otantik bir kültürel pratik olduğunu da iddia etmiyorum. İncelediğim ve sorunlaştırmaya çalıştığım şey, kendine örtünmeyi (ve Doğulu kadınların konumlarını) dönüştürmeyi hedef alan *belirli bir Batılı feminist* söylemdir. Ayrıca burada sözedilen peçe ve örtünme pratikleri sadece bugünkü 'İslâmî hareket' denilen hareketin içinde uygulanan pratiklerle sınırlı değildirler ve tarihsel ve kültürel olarak çok daha geniş bir referansa sahiptirler. Ayrıca peçenin de bir tanesi olduğu çeşitli örtünme pratiklerinin ne sadece İslâm'a özgü, ne de basitçe İslâm ile aynı şey olmayan bugünkü İslâmî hareket ile sınırlı olduğunu akılda tutmamız gerekir. Bu yazıda peçeyi veya örtünmeyi 'nötr' veya 'otantik' bir kültürel pratik olarak almadığım gibi, amacım örtünmeyi olumlamak değil – tıpkı basitce olumsuzlamak da olmadığı gibi. Eğer örtünme ataerkil bir kültüre ait bir iktidar uygulamasıysa, örtünmeme veya açılma da, kozmetik ürünlerinden korseye pek çok yaptırımları ve zorunluklarıyla başka bir ataerkil kültüre ait bir iktidar uygulamasıdır. Burada karşı çıktığım ve sorunlu kılmaya çalıştığım şey ise, peçenin

(*) ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

belli bir söylemsel yapı içinde olumsuzlanma tarzıdır, çünkü burada söz konusu olan basitçe örtünen kadınların özgürleştirilmesi değil, bir başka iktidar yatırımı ve iktidar oyunudur.

Aydınlanma felsefesinin öteki yüzü

Klasik sömürgeciliğin siyasal, kültürel ve ekonomik mantığı ile Aydınlanma projesinin üzerinde temellendiği rasyonalite ilkesi, modernite ve modernist söylemler arasındaki bağlantı son yıllarda değişik açılardan inceleme ve eleştiri nesnesi haline geldi.[1] Bu eleştiriye göre, modernlikte akıl ve rasyonaliteye yapılan vurgunun beraberinde getirdiği temel anlayışlardan biri de modern-olmayan Üçüncü Dünya'nın toplumsal ve kültürel özelliklerinin Batı'nın izlediği gelişme modeliyle uyumlu olmadığı anlayışı olmuştur. Aydınlanmanın ve hümanist felsefenin göstergeleri olarak işleyen gelişme, ilerleme, modernleşme ve evrensellik ilkeleri aynı zamanda sömürge iktidarının "modernleştirme ve medenileştirme" misyonunun mihenk taşını oluşturmuştur. Bu misyon, Batı'nın kendi benliğinin dışına ittiği Ötekilerin nasıl geri, ve bu nedenle geliştirilmeye muhtaç olduklarının tescil edilmesiyle mümkün olabilmiştir. Aydınlanma ve sömürgecilik arasındaki ilişki basitçe konjonktürel veya tesadüfi bir buluşma olarak düşünülemez. Yeni gelişen bu eleştirel sorunsaldan çok önce Sartre hümanist felsefenin ilkelerinin ırkçı bir temele dayandığını göstermişti: Batı, kendini insanlığın yegâne emsali olarak deklare etmesini, Ötekileri köle ve barbar olarak kurmasına borçludur (alıntılayan Young 1990; 125). Emperyalist söylemin ve hümanist felsefenin öznesi arasındaki bu ortaklık, Gayatri Spivak'ı izleyerek söylersek, bu öznenin hükümran *(sovereign)* konumunda aranmalıdır (1988a; 202) Batı'nın, hümanist felsefenin ve Aydınlanma ideolojisinin bu hükümran öznesi kendini insan, medeni ve evrensel olarak kurabilmesini, Öteki'ni medenileştirilmesi gereken geri ve geleneksel bir ırk olarak kurmasına borçludur. Bu ise, Öteki kültürlerin teleolojik ve kronolojik bir tarih anlayışı içinde "eksik" olarak kurgulanmasını beraberinde getirmiştir. Farklı kültürlerin, yani kültürel farkın bu kronolojik tarih anlayışı içinde hiyerarşik bir dizge içine yerleştirilmesi, Batı'nın farkını zamansal bir mesafe olarak tanımlamasını ve meşrulaştırmasını olanaklı kılmıştır (Fabian 1983). Farkı zamansallaştıran bu büyük anlatı, tek bir insanlık tarihi kurgulayarak, Batı'nın kendisini yalnızca tarihin evrensel öznesi olarak kurmasını değil, aynı zamanda kültürel üstünlüğünü ve egemenliğini de kurmasını sağlamıştır. Spivak'ın (1990) deyişiyle "dünyayı dünyalaştıran" bu anlatı, Batı'nın global egemenlik projesini evrensel geçerliliği olan bir gelişme ve ilerleme modeli olarak kurmuştur. Batı'nın ekonomik,

---

1 Özellikle şu çalışmalara bakılabilir: Bhabha 1984, 1985, 1991; Lloyd 1991, Mohanty S.1989; Spivak 1985, 1986a, 1986b, 1988a, 1988b, 1991; Young 1995, 1990; Chatterjee 1986; Asad 1973.

siyasal ve kültürel egemenliği, Cornelious Castoriadis'in deyişiyle "tüm insanlık için geçerli bir yaşam biçimi " öngörmesiyle yakından ilişkilidir (1984-85; 22). Bu nedenle Aydınlanma ideolojisinin, Radhakrishnan'ın deyişiyle "evrensel geçerlilik arayan yüzer-gezer bir gösterge" (1992; 87) olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak, modernliğin ve evrenselliğin kuruluşu temel bir çelişki barındırır, çünkü modernitenin özelliklerinin sömürgeleştirilen kültürlere empoze edilmesi, yerli kültürün özerkliğinin ve bağımsızlığının reddini beraberinde getirmiştir (Bhabha 1991; 198) İşte bu nedenle, sömürgeleştirilen topraklarda uygulanan zorbalık ve şiddet, yukarıda sözünü ettiğim normatif bir zamansallık söyleminin de yardımıyla, "medeniyetten nasibini alamamış" yerli kültürlere modernliğin faydalarını götürme olarak meşrulaştırılır. O halde, Aydınlanma projesini, David Lloyd'un dediği gibi "liberal hümanizm ile emperyal siyasa'nın çakışma noktası" (1991; 69) olarak düşünebiliriz. Bu buluşmanın en önemli sonuçlarından birisi de Batı'nın merkezlendiği bir dünya anlatısının tek ve doğru anlatı olarak kurulması olmuştur.

Batı'yı ve Öteki kültürleri birbirinden uzak zamansallıklara yerleştirebilmek için sömürge söylemi, Johannes Fabian'ın da belirttiği gibi, zorunlu olarak açıkça zamansal terimler kullanmayabilir. Sömürgeci söylemin Öteki ile Batı arasında kurduğu zamansal mesafeyi imleyebilmesi, yani zamansal bir dizge içine kültürel farkı yerleştirebilmesi, pekâlâ da "ilkel", "geri", "geleneksel" vb. terimler aracılığıyla mümkündür. Bu tür zamansallaştırma araçları, Fabian'ın da belirttiği gibi, Öteki'ni zamansal dizge içinde geri itmeye yarar (1983) Bu geriye itiş, elbette Batı ile Öteki arasındaki kültürel farkın belli bir biçimde eklemlenmesi demektir. Homi Bhabha'nın da öne sürdüğü gibi, "sömürge öznesini temsil etmek, farklı bir özneyi, farklı bir tarihi ve farklı bir kültürü" (1984; 98), kısacası farkı kurmak demektir. Ancak farkı zamansallaştıran bu anlatı basitce önyargı veya açık bir ırkçılığın sonucu olmaktan çok, Mohanty'nin iddia ettiği gibi "Batı'nın kendi Aydınlanma projesini ve modernlik tarihini tanımladığı kategorileri (akıl, ilerleme, medeniyet gibi) hiç bir eleştiri süzgecinden geçirmeden öteki kültürlere de uyarlamaya çalışmasının bir sonucudur (1989; 6)

Öteki'ni sömürge kılarak üzerinde hakimiyet kurma sürecinde Antropoloji disiplininin rolü çok önemli olmuştur. Batı ve Üçüncü Dünya kültürleri arasındaki eşitsiz ilişki, Antropoloji'nin Öteki kültürleri bilme arzusunda kendini ifade eder. Öteki'ni Batı'nın epistemolojik seyrine sunma işlevini ifa eden disiplinlerden biri olarak Antropoloji, Batı ve Öteki arasındaki ilişkiyi düzçizgisel bir fark olarak kurmaya yardımcı olmuştur. Fabian'dan bir alıntı ile Antropoloji ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi daha iyi düşünebiliriz.

> Antropoloji disiplininin ortaya çıktığı ve bu disiplinin gelişip çeşitlenmesini sağlayan koşullardan biri kapitalizmin ve sömürgeci-emperyalizmin bizzat antropolojinin inceleme nesnesi olan toplumlara yayılmasıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için, Batı olarak adlandırdığımız yayılmacı, saldırgan ve baskıcı toplumların işgal etmek için me-

> kana ihtiyaç duymaları olmuştur. Bundan daha önemlisi ve sorunlu olanı, bu toplumlar tek yönlü bir tarih şeması kurabilmek için zaman kategorisine (ilerleme, gelişme, modernlik ve bunların negatif imajları olan durağanlık, azgelişmişlik, gelenek gibi kategoriler) gereksinim duydular. Kısacası jeopolitika ideolojik temellerini kronopolitikada buldu (1983; 143-144)

Antropoloji disiplini ile sömürgecilik arasındaki işbirliğine Edward Said de dikkatimizi çekmektedir.

> Antropoloji ve imparatorluğu birbiriyle çok kaba bir biçimde ve hiç farklılaştırmadan ilişkilendirdiğim söylenebilir. Yanıtım şu olacak: bu ikisi nasıl ve ne zaman birbirinden ayrı olmuşlardı ki? (1989; 214)

Doğu'yu bilme ve temsil etme söz konusu olduğunda, antropolojinin temel ilgisi bu toplumların nelerden yoksun olduğunu, bu toplumlarda nelerin eksik olduğunu göstermek olmuştur. Talal Asad, Oryantalist'in temel ilgi odağının bu toplumları kendi medeniyetleriyle kıyaslayarak, Müslüman toplumlarda "özgürlüğün", "ilerlemenin" ve "sivil toplumun" olmadığını göstermek olduğunu iddia eder (1973; 115). Bu eksikliğin nedeni ise İslâm dininin özünde aranır. Özgürlüğün eksikliğinin nedeni Asyatik despotik üretim tarzı, irrasyonalitenin müsebbibi gelenekler, barbarlığın göstergeleri ise çeşitli kültürel ve dinî pratikler olarak görülmüştür. Bütün bu "eksiklikler"den çıkarılan sonuç ise, Doğu'nun ehlileştirilmeye ve medenileştirilmeye muhtaç olduğudur. Sömürge söylemi, Batılı kurumların rasyonalite ve modernlik ilkelerine dayanan toplumsal düzenlemelerinin Doğu kültürlerine empoze edilmesinin meşruluğunu bu toplumların ehlileştirilmesinin gereğini vurgulayarak sağlayabilmiştir.

Sömürgeciliğin ve antropolojinin kesişme noktasında doğan bu söylemsel evrende kadın sorusu da önemli bir yer tutar. Doğulu kültürlerin geri kalmışlığının en temel göstergelerinden biri olarak kadının Müslüman toplumlardaki konumu ele alınır. Aydınlanma projesi bir yandan sömürgeciliği meşrulaştırıcı bir işlev görürken, diğer yandan da Batılı feministlerin Ötekini bilme ve temsil etmesine yardımcı olmuştur. Yani Aydınlanma söylemi, Batılı kadının karanlık ve tekinsiz *(uncanny)* olan öteki kültürden olan cinsdaşı karşısında, kendisine hükümran bir kimlik kurmasına yardımcı olacak bir dizi söylemsel strateji sağlamıştır. Aydınlanma felsefesi ve feminist söylem arasındaki bu söylemsel işbirlik, benim bu yazıda "emperyal feminist" olarak adlandıracağım tavrın oluşumuna ve gücüne önemli katkılar sağlamıştır.

Kadını medenileştirmek, peçeyi açmak

Doğu'da karanlık ve kasvetten başka pek de bir şeyi göremeyen sömürgeci göze, peçesinin altında "hapsolmuş" kadının durumu daha da bir karanlık görünür. Bu kültürlerin bazı asli özelliklerinin kadında vücut bulduğu düşünüldüğü için,

kadınların durumunun iyileştirilmesi, yeniden düzenlenmesi özel bir önem kazanır. Sömürgeci kültürün meşruluğunu kurmasına yardımcı temel ideolojik ögelerden birisi de, Doğulu toplumlarda kadını "canavarca" ezen kültürel pratiklerin ve dinî geleneklerin eleştirisi olmuştur. Kadınların ezilmesinden sorumlu gelenekler, Doğu kültürlerinin barbarlığının kanıtı olarak gösterilir. Emperyal feminist söylem, Doğulu toplumların, Batı'nın çok önceden elde etmiş olduğu gelişmişlik düzeyine erişebilmek için, özellikle kadının gövdesinde somutlaşan baskıcı kültürel pratiklerden radikal bir kopuşu gerçekleştirmek zorunda olduklarını vurgulamıştır.

Aydınlanma projesinin bu "feminist" vurgusunun kendisine temel aldığı hedef, kadını baskı altında tutan "geri" Müslüman geleneklerin dönüştürülmesi olmuştur. Bu kültürlerdeki modernlik öncesi toplumsal yapıların ve değerlerin radikal bir dönüşüme uğraması, kadınların durumlarında yapılacak iyileştirmenin olmazsa olmaz koşulu olarak görülmüştür. Bu nedenle, bu toplumların, modern Batı'nın idealleri doğrultusunda "iyileştirilmesi," her şeyden evvel "geri" kültürel, ekonomik ve politik koşulların sistematik bir biçimde çözülmesini gerekli kılıyordu. Woodsmall'ın *Woman in the Changing Islamic System* adlı kitabı, bu süreçte, Batı'nın arzu edilen modeli sağladığından hiç kuşku duymaz:

> Peçenin arkasındaki dönüşüm, Batılı kıyafetlerin taklit edilmesi sayesinde zevklerde ve giyimlerin uygunluğu konusunda yavaş ama kalıcı bir değişimle gerçekleşmektedir. ... Haremdeki sosyal yaşam da kesinlikle Avrupalı bir modele benzemektedir. (1936; 48).

Doğu toplumlarındaki kadınlar üzerine yazılan antropolojik metinlerin tanımlayıcı özelliklerinden biri yukarıda belirttiğim gibi Öteki'ni zamansal olarak geriye iten zamansallaştırıcı söylemdir. Bu, aynı zamanda, Batı'nın özgül zamansallığını evrensel bir model olarak kuran temel taşlardan biri olmuştur. Batı ve Doğu arasındaki farkın özü bu zamansal farkta aranmıştır. Doğu'nun farklı bir zamansallığa sahip olabileceği varsayımına hiçbir şekilde yer verilmediğinden, onların tanımı gereği durağan ve değişime kapalı toplumlar olduğu tereddütsüz kabul görmüştür. Said'in Massignon okumasının da gösterdiği gibi, Oryantalizmin kurduğu bu imgelemde "Batı ve Doğu arasındaki farkın özü, modernlikle antik *(ancient)* gelenek arasındadır" (1978; 269) Geleneksel olan Doğu'yu tanımlayan şey işte bu durağan despotik zamansallıktır. Bu yaygın anlayış, Woodsmall'ın metninde şöyle dile gelir.

> Doğu'daki toplumsal yapı geçtiğimiz on yıla kadar değişmeden asırlardır aynı kalmıştır. Din ve toplumsal sistemin birbirine bu kadar entegre olduğu İslâm dünyasında Onyedinci Yüzyılın toplumsal gelenekleri, çok ufak değişikler dışında, olduğu gibi korunmuştur. Batı ve Doğu'nun toplumsal pratikleri arasında çok yakın zamana kadar derin bir uçurum varolagelmiştir. (1936; 39)

Doğu toplumlarında belli bir düzeyde dönüşüm gerçekleşmiş olsa bile, kadının konumunun aynı kaldığı öne sürülür. Leila Ahmed'in de (1982) belirttiği gibi, oryantalist söylem, Doğulu kadınların nasıl geri ve baskıcı koşullar altında bulunduklarını "kanıtlayan" cilt cilt metinler üretmiştir. Juliet Minces, bu toplumlarda, kadınların içinde yaşadıkları koşulların değişime direngenliğini şöyle ifade eder:

> Sorunlu olan şey, kadınların hemen heryerde, yavaş yavaş -ve belli ölçülerde- erkeklerin egemenliğinden kurtulmuş olmalarına rağmen, Müslüman dünyanın kadınları bu egemenliğin altında ezilmeye devam etmektedir. Bu toplumlardaki inkar edilemeyecek gelişmelere ve bu ülkelerdeki bazı devrimci hükümetlerin modernleşme arzularına paralel olarak kadınlara daha fazla eşitlik ve haklar tanımalarına rağmen, kadınlar hemen hiç değişmemiş bir sistem altında yaşamaya devam etmektedirler. (1980; 14)

Değişimin odağının ne olması gerektiğine ilişkin tartışmalarda kadın sorunu özel bir öneme sahiptir. Doğu'nun modernleşebilmesinin gelenekten radikal bir kopuşla mümkün olabileceği düşünülür. Gelenekten kopuşun gerekliliğine yapılan bu vurgu, aynı zamanda Doğulu kadınların içinde bulunduğu baskıcı ve özgürlükten yoksun koşulların ahlaksal bir eleştirisi anlamına da gelir. Böylece kadın, Chatterjee'nin de belirttiği gibi "özgürlüğe yer tanımayan tüm bir kültürün göstergesine" dönüştür. (1989; 622) Kadın ve Doğu arasında kurulan bu metonimik ilişki sayesinde kadın, geleneğin ve Doğu'nun özünün temsilcisi olarak düşünülür. Kadın ve gelenek arasında kurulan bu özdeşlik, kadının peçesinin açılmasına neden ayrıcalıklı bir önem atfedildiğini açıklayabilir. Peçeyi, geleneğin ve dinin en görünür göstergesi olarak alan "iyiliksever" *(benevolent)* Batılı feminist göz için peçe, tam da arzu ettiği şeyi, yani kadınla İslâm/gelenek arasındaki sıkı bağın örneğini ve böylece de peçenin kadının özgürleşmesi adına kaldırılması gerektiğini dile getirme fırsatı verir. Dolayısıyla, peçe baskıcı olan ve özgürlükten uzak İslâmî geleneğin ve Doğulu kültürlerin en temel göstergesi, böylece de kadının baskı altında tutulduğunun kanıtı olarak kodlanmıştır. Kadının baskı altında tutulduğunu anlayabilmek için İslâmî kültürel pratiklere bakıvermek yeterli görünmüştür. Peçenin, Müslüman kültürlerin özünde varolduğu düşünülen gelenekselciliğin tartışılmaz "amblemi" olarak ele alınmasının bir sonucu olarak, onun çıkartılması, reformun ve modernleşmenin de en önemli göstergesi olarak addedilir. Bu açıdan bakıldığında, Doğulu kadının peçesini çıkartma arzusunun daha geniş bir söylemin, yani ilerleme, gelişme ve İslâm'ın Batı'nın modernlik modeliyle uyuşmazlığı konusundaki yaygın inançla buluşması tesadüfi değildir.

Emperyal feminist söylemde kadın sorununa atfedilen bu ayrıcalıklı önem Lata Mani'nin (1987) Hindistan'daki sati[2] örneğinde de gösterdiği gibi kadını, "gele-

2 Sati, Hindistan'da dul kalan kadınların kocalarıyla birlikte yakılmaları pratiğidir. İngiliz sömürge yönetimi ile Hintli milliyetçiler arasındaki Hint kültürü ve gelenekleri üzerine tartışmada önemli bir yer tutmuştur.

neğin tartışıldığı ve yeniden tanımlandığı bir alan haline" getirmiştir. Kadın, yalnızca geleneğin ve otantik kültürün cisimleştiği cins değil, aynı zamanda ülkenin özünün de temsilcisidir. Bu nedenle gelenekselcilikten kopuşun gerçekleşmesi için, ilerleme ve modernleşme gibi ideallerin her şeyden önce kadın üzerinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu söylemsel evrende, Batılı feministlerin elde ettikleri kazanımların, Doğulu kadınların özgürleşmesi sürecinde ilham kaynağı ve yol gösterici olduğu tereddütsüz kabul görmüştür. Batılı feminist idealleri norm olarak alan bu tutumun tipik örneklerinden biri Woodsmall'dır:

> Daha özgür bir yaşama doğru ilerlemede, Doğulu kadınlar Batı'dan çok şey almışlardır. Toplumsal özgürlük, ekonomik bağımsızlık, siyasi haklar, kamu hayatına katılım, Doğulu kadınların etkinliklerinin ve çıkarlarının genişlemesi – kısaca, kadınlar için daha özgür yaşama doğru atılan adımlar, Batı'daki kadınların elde ettiği gelişmelerden ilhamını almıştır. Batı'da eşitlik ilkesini oluşturmaya yönelik mücadele, Doğu'nun milliyetçi liderlerinin, Batılı anlamda bir ilerlemeyi elde edebilmek için kadınlara eşit imkan sağlamayı kabul etmelerinin yolunu hazırlamıştır. (1936; 413)

Batılı feministlerin yaşamlarını ve kazanımlarını demokratik, gelişmiş ve özgürleşmiş, kısaca norm olarak kayıtsız şartsız kabul etmenin sonuçlarından birisi, Batılı feministlerin kendilerine evrensel bir özne konumu kurmaları olmuştur. Onların durumu, yaşamları ve elde ettikleri kazanımlar tüm insanlığın elde etmesi gereken ideali temsil etmiştir. Örneğin Juliet Minces, Avrupamerkezcilik tehlikesi taşımasına rağmen, Batılı feminist idealleri evrensel norm olarak korumak gerektiğine inanır:

> Arap dünyasında kadınların yaşam koşulları Batı'nın kriterleri ile değerlendirilebilir mi? Batı'daki kadınların yaşamlarını demokratik, eşitlikçi ve ilerici olan tek model gibi değerlendirmek Avrupamerkezci bir tutum değil midir? Hayır, öyle olduğunu düşünmüyorum. Batılı feministlerin talepleri, kadınların insan olarak özgürleşmesi yolunda en ileri aşamayı temsil eder. İdeal olarak, örneğin insan hakları için uygulanan kriter genel olarak evrensel olmalıdır. (1980; 25)

Minces, Batı'daki feminist kazanımları evrensel ideal olarak alırken bu feminist ideallerin ne özgül içerikleri ne de bunların içinde yeşerdikleri özgül bağlamları dikkate alır. Batıdaki feminist mücadelenin ve kazanımların evrensel feminist ideali temsil etmesi oldukça tipik ve yaygın bir tutumdur. Burada amacım bu konumu basitçe "yanlış" ilan etmek değil, Minces'in yukarıdaki ifadesinde belirgin hale gelen *dogmatik* doğasına dikkati çekmektir. Minces Avrupamerkezci olduğunu açıkça kabul ettiği bir konum alışın nasıl oluyor da gene de Avrupa-merkezci olmadığını söylüyor? Kabul ettiğini reddetmeye dayanan bu garip, çelişik argüman tarzının, bu düpedüz dogmatik ısrarın altında yatan bir güç yatırımı olmasın? Nedir bu garip konum alışı üreten ideolojik, söylemsel, siyasal mekanizmalar?

Spivak'ın ileri sürdüğü gibi, inceleyen özne olarak kendi konumunun tarihsel

ve kültürel özgüllüğünü ve tekilliğini silmekle, bu konumu boş ve soyut hale getirmekle, kendini evrensel yani hegemonik kılar (1986b; 229). Evrensel bir norm ileri sürmek, Batılı kadınların kazanımlarını, Öteki kadınların da hedeflerini ve yaşam biçimlerini tanımlayabilecek ve ölçebilecek temel ölçüt olarak almak sayesinde mümkün olabilmiştir. Başka türlü söyleyecek olursak, Batılı kadınların kendilerine özgürleşmiş statüsü atfetmeleri, Doğulu kadınları, kendilerinin değersiz Ötekisi *(devalued Other)* olarak temsil edebilmelerine dayanır. Ötekinin bu biçimde tanımlanması, Batılı kadının benliğinin sınırlarını kurmasına yardımcı olur. Tekil ve özgül olanın evrensel normu temsil etmesi ve bunların birbirlerinin yerine geçebilmesi, Batılı kadınların işgal ettikleri özne konumu açısından önemli sonuçları olmuştur. Batılı olmak demek, Öznenin kendi özgül ve tekil koşullarını evrensel kılma yetisininin de olması anlamına gelir. Bu da emperyal feminist söylemin kendisini, Doğu'nun kadınlarına bu evrensel normlara katılma fırsatını veren bir "bonkörlük" ve "iyilikseverlik" olarak kurmasını sağlamıştır. Burada silinen veya olumsuzlanan farktır. Spivak'ın belirttiği gibi "eğer bir tane evrensel varsa bu farkı içeremez." (1992; 75) O halde, Batılı kadınların evrensel özne konumunu işgal edebilmelerini "tekil olanın hakim olan haline gelişi" (Laclau 1992) olarak düşünmeliyiz; bu, evrensellik makyajı yapmış bir tekilliktir. Ancak burada altını çizmemiz gereken şey, her tekil olanın kendisini evrenselin temsilcisi olarak kurabilmesinin imkansızlığıdır. Evrenselin hakimiyeti, hakimiyet konumunun elde edilmesine takiben kurulmaz. Tekilliğin evrenselliğe dönüşmesi hiyerarşik ve karşıtlığa dayanan bir ikilik içinde kurulmasının sonucudur. Joan Scott'un belirttiği gibi, bu hiyerarşik düzenleme iktidarın bir sonucudur. Bu karşıtlığın bir tarafına tekil statüsü atfedilmesi, farkın ve Ötekiliğin dışlanmış olmasından değildir. Tersine, bu dışlanmayı mümkün kılan şey, farkın tekillik olarak konumlanmasıdır. Bundan daha önemlisi, Öteki'ni, farklı ve tekil olarak işaretleme bizzat iktidarın ve dışlamanın bir sonucudur. Bu, "bazı terimlerin üstünlüğünü, tipikliğini veya evrenselliğini, ötekilerin aşağılığını ve atipikliğini veya tekilliğini kuran bir süreçtir." (Scott 1992; 14-15). Ayrıca bu, yalnızca farklı olanları normun dışında olarak tanımlayacak bir standart koyma süreci değil, aynı zamanda farkı kodlayan ve temsil eden Özneye hükümran bir konum sağlayan bir süreçtir. Benliği, tekil ve farklı olandan ayırt etmeyi mümkün kılan bu süreç, aynı zamanda benliği evrensel olarak merkezleyen bir süreçtir. David Lloyd'un çok güzel bir şekilde belirttiği gibi, yansızlık ve evrensellik iddiası aynı zamanda Özneye hükümran konumu sağlayan sürecin bir parçasıdır.

> Egemen bireyin işgal ettiği konum özellikleri olmayan Özne konumudur. 'Sınırsız özellikleri' olan Özne, belirlenmemiş ve işaretlenmemiş Öznedir... Evrenselliğini farksızlığı sayesinde elde eder: bu Özne herkesin yerine geçebilmesi, her konumu işgal edebilmesi, saf bir değişimsellik olması sayesinde her şeyi ve herkesi temsil edebilmektedir. Ötekiler tekil ve kısmi olduğu halde, bu Özne evrensel olandır; bu Özne kamu alanı için kurulmuş mükemmel ve tarafsız bir hakim konumundadır." (1991; 70)

Nikkie Keddi ve Louis Beck 'in ortak çalışmasında benzer bir evrensellik konumunun kurulduğunu söyleyebiliriz. Doğu'daki kadınların hayatlarının kendilerine ne tür bir doyum sağladığı veya yaşam biçimlerinin onlar için ne tür olumluluklar taşıdığıyla ilgilenmediklerini açıkça ifade ederler. Buna yöneltilebilecek potansiyel Avrupa-merkezcilik eleştirisine bir savunma olarak da Batı'nın standart alınması gerektiğine inandıklarını vurgularlar.

> Orta Doğulu kadınların hayatında, bu hayat onlara her ne kadar belli tatminler ve olumlu özellikler sağlasa da, Batı standartları ve olanakları dikkate alındığında, önemli eksiklikler vardır. Kendilerinden daha iyi eğitim almış ve daha varlıklı sınıflardan gelen Batılı kadınlarla kıyaslandığında, Orta Doğulu kadınların hayatlarına ilişkin temel alanlarda karar verme özgürlüğünden yoksun olduklarını görüyoruz. (1978; 18)

Aydınlanma projesinin kurduğu Özne konumu düşünüldüğünde, bu etnik merkezciliğin kendisini "karar verme özgürlüğü" olarak sunması şaşırtıcı olmasa gerek. Doğu'yu tanımlayan şey, Batı'nın ilerleme ve özgürlük ilkelerinden yoksun oluşudur. Aslında Doğulu kadınların hayatlarında eksik olan şey tüm Doğu kültüründeki bir eksikliğin göstergesidir. Bunun sonucu, basitçe Batılı olanla evrensel olanın özdeşleştirilmesi değil, aynı zamanda Batı'yı ve Doğu'yu birbirinin tam karşıtı olarak kodlayan özselci bir tipolojidir. Batı ve Doğu arasında olduğu düşünülen bu mutlak ve sistematik fark, bu toplumların kadınlarının konumlarında da kendini göstermektedir. Örneğin, Woodsmall'a göre,

> Doğu'nun ve Batı'nın toplumsal sistemleri birbirine tamamen zıt ilkelere göre kurulmuştur. Doğu'da toplum her zaman iki cinsin ayrımına ve kadının kapatılmasına ve onların alanının ev ile sınırlanması üzerine dayanmıştır. Belki onların bu sınırlı alanda hatırı sayılır bir iktidarı vardır, ama aynı zamanda, geçmekte özgür olmadıkları çeşitli sınırlar vardır. Batı dünyası, kadınların ve erkeklerin dünyalarını birbirinden bu kadar keskin bir biçimde ayrıştırmamıştır. Batı toplumu birlik üzerine kurulmuştur. Bu eşitlik anlamına gelmese de kesinlikle kadını ayrı bir alana yerleştirmez. (1936; 39)

Woodsmall'un söyleminin, Batı ve Doğu arasında mutlak bir fark kuran (Said'in epistemolojik ve ontolojik fark olarak adlandırdığı) ve Doğu'yu Batı'nın olumsuz karşıtı olarak, Batı'dan eksiklikleriyle tanımlayan Oryantalist söylemin tipik özelliklerini taşıdığını söylemek mümkün. Fallosentrizm ile basitçe "erkeğin kadını ezmesini" değil de, Biricilik yasasının *(Law of the One)* veya aynılık mantığının *(logic of sameness)* işlediği söylemsel bir yapıyı anlarsak, Woodsmall ve diğerlerinin söyleminde söz konusu olanın basitçe Oryantalizm değil aynı zamanda fallosentrizm olduğunu da söyleyebiliriz. O halde, Batı'nın modernlik, gelişme, ilerleme ve özgürlükle, Doğu'nun da bunların karşıtları olan özelliklerle tanımlanması fallosentrik bir yapıya sahiptir. Doğu'yu olumsuzlukla özdeşleştiren bu tavır, aynı zamanda onu tesis ettiği normdan farklı olduğu oranda anlaşılabilir kılar. Bu nedenle karşıtlık içinde yer alan terimlerin içeriklerine atfedilen özelliklerden ziyade, bunları birbirinin karşıtı ve birbirinden radikal ola-

rak farklı olarak kuran mantık önemlidir. Karşıtlıklara dayanan bu yapı içinde, Doğu ve Doğu'daki kadınların içinde bulundukları koşullar değersiz olan farkın *(devalued difference)* alanını temsil ederler. Doğu'yu ve Doğulu kadını bu ikili mantık içinde temsil eden feminist söylemin aynı zamanda emperyal oluşunu, bir istisna veya feminizmden sapma olarak değil, normun olumluluğunu ilan edebilmek için, farkı olumsuzluğun alanı olarak temsil eden söylemsel yapının bir uzantısı olarak görmeliyiz. Ötekiliğin, olumsuzluğun ve değersizliğin alanı olarak temsil edilmesi sömürge söyleminin temel bir özelliğidir. Doğulu kadının farkını, norm olarak alınan Batılı kadından farklı olduğu ölçüde anlayan mantıkta fark, ancak bir paradoks olarak varolabilir.

Emperyal özne

Aydınlanma projesenin evrenselci tutumunun eleştiri odağı haline geldiği akademik ve siyasi arenada, bugün fark sorunu entellektüeller, azınlık grupları ve kadınlar için önemli bir tartışma konusu oldu. Sömürge-sonrası söylem tartışmaları, evrensellik iddiasının kaynağını Aydınlanma felsefesine yerleştirirken, feminist tartışmalar da (özelikle Luce Irigaray, Helene Cixous, Michel LeDouff gibi isimlerle anılan Fransız feminizmi) evrenselci söylemle erkek-egemen söylem arasındaki bağlantıyı ortaya koydu. Evrenselin en asli temsilcisinin erkek (ve tabii Batılı) olarak kurulması, kadını bu alandan ihraç etmiştir. Monique Wittig'in belirttiği gibi "soyut biçim, genel ve evrensel olan – eril cinsin anlamı budur. Evrensel olan her uğrakta ve sürekli olarak erkek tarafından kendine mal edilmiştir" (alıntılayan Schor 1995: 8). Evrensel konum erkek tarafından işgal edildiğinden ve evrenselliğe kabul sınırlandırılmış olduğundan, kadınların evrenselin alanına girebilmesi ve nimetlerinden yararlanabilmesi ancak ve ancak eril bir tutumu taklit etmeleriyle mümkün olabilmiştir. Başka bir deyişle, kadınlar evrenselin nimetlerinden ancak erkek bir konum aldıkları ölçüde yaralanabilmişlerdir. Buradaki ilginç paradoks, kadınların evrenselden pay alabilmelerinin ancak özgüllüklerini, kadınlıklarını ve farklarını reddetmeleriyle mümkün olmasıdır. Bu nedenle, kadınlar için evrenselin alanına kadın olarak olumlanmayla *(affirmative)* girebilmek mümkün değildir.

Eğer yukarıda iddia ettiğim gibi, evrensellik söylemi aynı zamanda fallosentrik bir konum alışsa, Doğulu kadınların evrensel olduğu iddia edilen Batılı kadınların kazanımları doğrultusunda özgürleşmeleri gerektiği iddiası basitçe bir iyilikseverliğin ifadesi olarak kabul edilebilir mi? Bu iyiliksever tutumu, Batılı kadına emperyal bir özne konumu sağlayan süreçten ayırt edebilirmiyiz? Bu soruların bize feminist kuramın *kör noktasını* hatırlatması bakımından önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü feminist kuram, yansız ve evrensel olma iddialarının cinsiyetçi bağlamına dikkatimizi çekmekle birlikte, cinsel farkı diğer tüm farklara göre ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiğinden, feminist söylemin de

içinde konumlandığı (ve bunun nimetlerinden faydalandığı) emperyal ve Avrupa-merkezci bağlama kör kalabilmiştir. Evrensellik söylemini, yalnızca cinsel farkı dışlaması açısından sorguladığımızda, kültürel farkın temsilindeki fallosentrik bağlamı ve fallosentrizmin Avrupa-merkezci bağlamını gözardı etme tehlikesine düşeriz. Yukarıda etnografik metinlerden yaptığım alıntılarla göstermeye çalıştığım gibi, Batılı kadınların Doğulu kadınlara ilişkin söylemlerinin beslendiği, ama aynı zamanda bir türlü dile gelmeyen bağlamı Avrupa hegemonyası ve fallosentrizm olmuştur. Evrensel kadınlık yararı adına ve global kızkardeşlik adına konuşan bu "iyiliksever" tutum, hükümran Özne konumunu işgal etme fantezisi kuran emperyal ve eril fantezilerden bağımsız değildir.

Doğulu kadını, İslâmî kültürün kurduğu gaddar baskılardan kurtarma arzusunda söz konusu olan şey, Özne'nin kendini belli bir biçimde konumlandırmasıdır. Antoniette Burton'un da ileri sürdüğü gibi "feministler medenileştirme misyonunu kendi özel modern kadınlık sorumlulukları olarak düşünmüşlerdir, çünkü bu onlara emperyal ulus-devlet içinde özgürleşmiş bir rol edinmelerini sağlamıştır" (1990; 295). Batılı feministlerin kendi durumlarına özgürlük atfetmeleri aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumdaki ikincil konumlarını inkar etmelerine imkan tanımıştır, çünkü Doğulu kadına kıyasla kendilerini özgür olarak tahayyül edebilmeleri sayesinde, Batılı kadınlar kendi ülkelerindeki ezilişleriyle yüzleşmekten kaçabilmişlerdir (Hatem 1992). Batılı kadınların kendi kültürlerinde evrenselin alanından ihraç edilmeleri, kendilerini evrensel olarak kurmalarına imkan tanıyacak alanları ülkelerinin dışında aramalarına neden olmuştur.

Modern birey, Aydınlanma ideolojisinin değerle işaretlediği bir nosyon olmuştur. Bu dönemin koşulları ve yaygın ideolojisi kadınların da oluşmakta olan birey olarak insan tanımından pay arzu etmelerini kışkırtmıştır. Bu dönem gerek ekonomik gerekse sembolik yapılarda önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Batı Avrupa'daki modern kapitalist gelişmeye paralel olarak özerk, rasyonel ve özgür Özne olma, rağbette olan ideallerdi. Ancak bu yeni Özne nosyonuna atfedilen değere paralel olarak patriarkal ilişkilerle yapılanan toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel koşullar kadının bu normdan bir pay almasına izin vermemiştir. Çünkü kadın her şeyden önce hükümran özne konumuna yerleşebilmesini mümkün kılan zemin olma işlevini görmüştür. Aydınlanma söylemi erkeklik ve Batılılık ile evrensel olanı özdeşleştirebilmek için, kadını evrenselin alanından dışlamış ve onu değersiz bir farkın temsilcisi olarak kodlamıştır. Aydınlanma anlatısı akıl, birey ve erkeklik arasında özdeşlik kurar. Aydınlanmayı tanımlayan birey nosyonunun ima ettiği Özne rasyonel ve evrensel erkek bir öznedir. Aydınlanma, öznenin-insanın-bireyin erkek olarak kuruluşunu mümkün kılan bir felsefe olmuştur. Erkeklik için kurulan ve erkeğe maledilen bu hayalî evrensellik, Özneliğin alanının fallosentrizm tarafından işgal edilişi anlamına gelir. Aydınlanmanın değerlerinin norm olarak kurulabilmesi

değersiz kılınan cinsel, etnik ve kültürel farkların dışlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu nedenle, Batılı kadınlar Özne konumu edinebilmek için kendi kültürlerinin *dışında* alternatif yollar aramaya koyulmuşlardır. 19. ve 20. yüzyıldaki sömürge toplumları bu konumu kurabilmek için en uygun alanlardı, çünkü bu alanlar farklı, norm-dışı olanı temsil ediyordu ve bu sayede hükümran Özne konumunu kurmayı mümkün kılan yürürlükteki mantığın uygulanabileceği bereketli topraklar olarak görünüyordu. Bu anlamda Batılı kadınların, Doğu'ya ve Doğulu kadına ilişkin söylemlerinin hükümran erkek öznenin söyleminin *simülasyonu* olduğunu iddia edebiliriz. Batılı kadınlar, gelişmekte olan modernist ideolojinin oluşturduğu bütünsel birey olma idealini ancak kendi toprakları dışında, Doğu'da elde edebilme imkanı bulmuşlardır. Arzu edilen bu hükümran ve evrensel Özne konumunu ancak değersiz kılınan kültürel fark karşısında edinebileceklerdi. Rosemary George, emperyalizmin, kadınların hükümran bir Özne konumu edinmeleri üzerindeki etkilerini tartışırken "modern bireyin her şeyden önce emperyalist" (1993-94; 97) olduğundan söz eder. O halde, kadının Özne olma sürecine ilhamını veren şey fallosentrik model olmuştur ve farkın dışlanması, Batılı feminist söylemin de temel mekanizması olarak işlemiştir. Bu durumda, Batılı kadının kendini Özne olarak kuruşunun ancak ulusal sınırlar dışında, yani *cinsel olarak aynı ancak kültürel olarak farklı* olan Öteki ile karşılaşmasında mümkün olabildiğini iddia edebiliriz. Gayatri Spivak'ın, emperyalizmin feminist bireycilik üzerindeki etkileri üzerine söyledikleri burada aydınlatıcı nitelikte.

> Emperyalist dönemdeki feminist bireycilikte söz konusu olan şey insanın kuruluşu, Öznenin sadece birey olarak değil, bireyci olarak da çağrılışıdır... Ne tam/ne erkek olan bireyci kadın, kendini söz konusu olan değişen ilişkilere göre eklemleyebilirken, 'yerli kadın' (ki söylemde bir göstergedir) ortaya çıkan bu yeni normdan hiçbir pay alamaz (1986a: 263-264)

Sömürgeciliğin görsellik rejimi

Aydınlanma projesinin şemsiyesi altında yeşerip büyümüş emperyal feminizmin, peçenin açılmasını, ilerlemenin ve gelişmenin en temel göstergesi olarak almasını şaşırtıcı bulmamalıyız. Peçenin açılması ile Doğulu kadınların özgürleşmeleri yolunda önemli adımlar atılacağına duyulan inanç, Aydınlanma felsefesine hakim olan rasyonalist epistemolojik varsayımlarla tarihsel olarak eşzamanlı olduğu gibi kavramsal olarak da uyumludur.

Aklı, gerçeği ve ilerlemeyi yücelten Aydınlanma projesi ile görsel olanı değerli kılan modern görsellik rejimi nasıl eklemlenmiştir? Aydınlanma döneminin epistemesi ile modern görsellik rejimi hangi noktalarda kesişmektedir? Sahip olma, kontrol etme ve buna paralel olarak görünmeyen, gövdesiz, nesnel gözetleyen, ve keşfeden aşkın Özne, Aydınlanma epistemolojisinin tanımlayıcı kate-

gorisidir. Bu dönemin sömürgeci yayılmacılığında, Öteki'ni, peçesini açarak görünür kılma ve böylece bilgisini keşfetme arzusunun bu rasyonalist epistemolojiden beslendiğini iddia edebiliriz. Eğer Aydınlanma felsefesi görüneni ayrıcalıklı ve değerli kılan bir epistemolojiye dayanıyorsa, emperyal feminist söylemin Doğulu kadının peçesini açma arzusu ile, bu gövdeyi görünür kılarak bilgisine erişilebilir hale getirme ve dolayısıyla bu gövdeyi yeniden şekillendirme ve denetleme arasında bir ilişkiden söz edebilir miyiz?

Michel Foucault'nun gösterdiği gibi, modern disipliner toplumda bilgi, görme, rasyonel kontrol ve üretken iktidar birbirlerinin içine geçecek şekilde dokunmuşlardır. Gene Foucault'nun panoptik düzenlemeye ilişkin incelemesinin gösterdiği gibi, modernlik bireyin görünür kılınmasıyla gövdeye ilişkin bütünsel bir kontrol ve hakimiyet kurma ilkesine dayanır. Doğulu kadının peçesini açmayı (ve böylece onu özgürleştirmeyi) kendisine hedef seçen emperyal feminist projeyi, bireyi görünür kılarak onun bilgisine sahip olmayı ve böylece bu gövdeyi yeniden şekillendirmeyi hedef alan modern disipliner iktidarın bağlamına yerleştirdiğimizde daha iyi anlayabiliriz. Doğulu kadın üzerine yazılmış etnografik metinleri, temsil eden Özneye hükümran bir konum sağlayan Aydınlanma projesinin bir parçası olarak değerlendirdiğimiz gibi, peçeyi açma arzusunun da görünür olanı ayrıcalıklı kılan modernliğin görsellik rejiminin bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkün.

Bilginin temel aygıtını görme olarak tahayyül eden epistemolojik yaklaşımın ilkesi, gerçeğe ulaşmak için onun üzerindeki peçeyi açmak olmuştur. Batı kültüründe görünür olana atfedilen önem değişik alanlarda kendisini göstermiştir. Richard Rorty'nin (1979) felsefede, Foucault'nun modern disipliner toplumda (1977), Irigaray'ın (1985) psikoanalizin ve tüm Batı felsefesinin söyleminde izlerini sürdüğü gibi, hep görünür olana ayrıcalık atfedilmiştir. Ancak bu sofistike yaklaşımların gözardı ettiği ve sessiz kaldığı başka bir alan olmuştur, bu da sömürge ideolojisidir. Sömürgecilik de, tüm Batı felsefesinde olduğu gibi, bilebilmek ve kontrol ve hakimiyet kurabilmek için her şeyden önce Ötekini görünür kılma ilkesiyle hareket etmiştir.

Martin Jay'in (1992) gösterdiği gibi, modern dönemin görsellik anlayışına Rönesans perspektif nosyonu ile Kartezyen perspektif anlayışının kombinasyonu damgasını vurmuştur. Kartezyen perspektif anlayışı da görmeyi ayrıcalıklı kılan bir epistemolojide temellenir. Göz, doğanın bilgisini en nesnel biçimde elde edebilecek temel bir aygıttır. Ancak doğada her şey gözlemlenebilir değildir, aynı zamanda gerçeklik gizlenmiştir. Burada gözün rolü, gerçeği gizleyen peçeyi delerek doğanın özünü keşfetmektir. Doğayı inceleyen göz yansız ve müstakil bir gözdür. Gözlem yapan, duygularından arınmış tarafsız bir Öznedir. Jay'e göre bunun ima ettiği şey, uzaktan bilgisine sahip olduğu dünyanın tamamen dışında olan, tarih dışı, yansız ve gövdesiz bir Öznedir (1992; 182-83). Kartezyen perspektif anlayışının Özne nosyonu evrensel ve aşkındır ve bu anlamda Aydın-

lanmanın aşkın ve gövdesiz erkek Öznesiyle bir ve aynı öznedir. Yukarıda ileri sürdüğüm gibi, bu gövdesiz, aşkın Özne panoptik gözlem kulesine yerleşebilen, görünmeden görebilen, böylelikle mutlak güç sahibi olabilen bir öznedir.

19. yüzyıl realist geleneğine de aynı görsel paradigma damgasını vurmuştur. Peter Brooks'un *Body Work* (1993) başlıklı kitabında gösterdiği gibi, görsel ve epistemolojik projeler arasında, yani görme arzusu ile bilme edimini şekillendiren erotik arzu arasında içsel bir bağ söz konusudur. Bilme arzusunun cinsel arzudan ve meraktan ayrılamayacağını öne süren Brooks, görme arzusunun aynı zamanda sahip olma ve bilme arzusu olduğunu gösterir. Bu iki arzunun içiçe geçmiş olmasından dolayı, bilgi edinmeye duyulan her tür arzunun aynı zamanda hakim olma arzusu olduğunu söyleyebiliriz. Görme arzusundaki erotik yatırımla, realist görsel paradigmanın dayandığı epistemolojik ilkenin en iyi ifade bulduğu alanlardan birisi de gövde üzerine anlatılardır.[3] Bir yandan pozitivist bilimler, inceleyen ve nesnelleştiren gözlem aracılığıyla doğa üzerinde hakimiyet kurmaya çalışırken, diğer taraftan da gövdeyi benzer bir görsel incelemeye tabi tutarak gövde üzerinde kudret sahibi olmaya çalışan söylemler çoğalıp çeşitlenmiştir. Görme ve görsellik, peçe ile örtülü olduğu düşünülen doğanın bilgisinin edinilmesinde merkezî bir araç ve metafor görevi görmüştür. Gerçekliğin bilgisinin ortaya çıkarılması, gerçekliğin doğrudan kavranmasını engelleyen örtünün açılması sürecine tekabül eder. Brooks görme edliminin gerçekliğe ulaşmada nasıl ayrıcalıklı kılındığını göstermek için Roland Barthes'ın 19. yüzyıl realist geleneğini tanımlarken striptiz metaforunu kullanmasına referans verir. Barthes'a göre, okuyucunun realist romandan zevk almasını mümkün kılan şey, gerçeğin peçesinin nihai olarak açılacağına ilişkin bir söz veriliyor olmasıdır. Barthes'a göre, hikayenin sonunu bilme arzusu bir anlamda striptiz sürecinde yaşanan cinsel organları görme arzusu ile bir ve aynı arzudur. Bu nedenle, realist anlatılarda giyim-kuşam ve diğer aksesuarlara aşırı bir ilgi vardır, çünkü bu nesneleri cazip kılan şey onların nihai olarak açılacak olmalarıdır. Gustave Falubert'in *Emma Bovary*'sini realist romanın mükemmel bir örneği olarak inceleyen Brooks, burada gerçekliğin izini sürmenin aslında çıplaklığın peşinde olan erotik bir süreci imlediğini, çünkü çıplaklığı arzu etmenin, bilginin mutlak nesnesi olan gövdenin ortaya serilmesi arzusu ile aynı şey olduğunu söyler.

Patriarkal ilkelere göre düzenlenen sembolik evrende, peçesi açılarak gerçekliğine ulaşılması hedeflenen gövde kadın gövdesi, bu gövdeye bakan ve bilgisine ulaşmaya çalışan göz de erkek gözüdür. Bu nedenle, gövdenin bilgisini ve onun sırlarını açığa çıkarma arzusu, kadına ve gerçeğe mutlak biçimde hakim olmanın temel aracı olmuştur.[4]

---

3 Görme ve bilme arzularının aynı zamanda erotik bir arzu olduğuna ilişkin daha detaylı bir tartışma için bkz. Moi (1989)

4 Görsel olanın ayrıcalıklı kılınması psikoanalizin cinsel fark anlatısının da tanımlayıcı özelliğidir. Gerek Freud'un gerekse Lacan'ın cinsellik kuramında, cinsel farkın ilk bilgisini sağlayan temel

Batı'da hakim olan bu görsel gelenek, sömürge imgeleminin tahayyül biçimlerine de damgasını vurmuştur. Doğulu kadının peçesini açarak özgürleşmesini sağlama projesi, onu görme ve böylece bilme ve keşfetme arzusunundan ayrı düşünülemez. Tüm temsil sorunsalında söz konusu olan görme arzusu, sömürge ilişkilerinde çok daha net bir biçimde ortaya çıkar. Homi Bhabha'nın da (1983) belirttiği gibi, sömürgeci Özne'nin üretken bir iktidarın ürünü olduğunu anlamak için sömürge iktidarının denetleme/gözetleme işlevinin nasıl görme arzusu ile ilişkili olarak işlediğini anlamalıyız.

Emperyal feminizmin peçeyi açma arzusu da yukarıda kısaca ana hatlarını vermeye çalıştığım toplumsal, epistemolojik ve kültürel koşullarda gelişmiş ve beslenmiştir. Doğulu kadının özgürleşmesinin önkoşulu olarak peçesinin açılması gerektiğini varsaymak, ancak hakim epistemolojik geleneğin görselliğe dayandığı bir kültürde mümkündür. Bu bağlamda, Doğulu kadının gövdesinin görselliğin alanına yerleştirildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Doğulu kadını takıntı nesnesine dönüştüren sömürgeci bir gözden söz edebiliriz. Barthes'ın striptiz metaforunun da ima ettiği gibi, sömürgeci göz, kendisini bu kadınların gövdesinin bilgisine ulaşmayı engelleyen her türlü örtünün kalkması arzusunda ifade eder.

Öteki'ne baktığında, baktığı yerde görecek bir şey bulamayan emperyal kadının bilme arzusu yönelimsizleşir. Bu yönelimsizleşmenin en temel nedeni, bilme olarak addedilen sürecin ancak Öteki'ni görünür kılmakla gerçekleşebileceğine duyulan inançdır. Doğulu kadının peçesinin açılarak görünür kılınması, sömürgeci Özne'ye panoptik bir konum kurduğu gibi, sömürge yönetimine de müdahaleci pratiklerini uygulayabilmesinin önkoşulu olan gözetleme ve denetleme imkanını verir. Doğulu kadının gövdesini mükemmel bir şekilde görünür kılarak, sömürgeci Özne, aynı zamanda işaretlenmemiş ve evrensel bir konuma yerleşir ve böylece kendi konumunu görünmez kılar. Peter Brooks'un da belirttiği gibi gövde, farklı konumlara yerleşebilen gözlemci Özne tarafından bitmek tükenmez bir biçimde temsil edilir. İşte Özne'nin bu sınırsız hareketliliği ve işaretlenmemiş kimliği, onu panoptik bir konuma yerleştirir (Brooks 1991; 47). O halde, sömürge söyleminin panoptik Özne'sinin konumu evrensel, işaretlenmemiş ve görünmez olan hükümran Özne konumudur. Bu nedenle, emperyal feminist söylemin Doğulu kadını özgürleştirme arzusu, modern sömürge iktidarının disipline ve normalize etme ilkelerine dayanan sisteminin bir parçasıdır. Öteki kadının gövdesi, yaşamı ve durumu görünür kılınırken, emperyal tavır ve

---

araç göz ve görmedir. Çocuk cinsel fark konusundaki ilk bilgisini penisin varlığına veya eksikliğine göre edinir. Hadım edilme korkusunun temelinde ve Ödipus kompleksin çözümlenişinin, yani erkek çocuğun baba ve iktidar konumu ile özdeleşmesinin, kız çocuğun ise kendini eksiklik olarak tanımlayarak pasif ve tabi konuma yerleşmesinin altında yatan penisin varlığı veya yokluğuna ilişkin edindikleri bilgidir. Bu bilginin kaynağı ise cinsel organın varlığını veya yokluğunu görmeleridir.

Batılı kadının hükümran Özne konumu tamamen görünmez kılınır. Sömürgeci yönetme arzusunun ayrılmaz parçaları olan görme ve bu sayede bilme arzusunun nihai hedefi, üzerinde denetim kuracağı nesneyi açıp-saçarak ona fiziksel olarak hükmetmektir. Batılı kadının Doğulu hemcinsiyle olan ilişkisi görsel olanı temel alan Aydınlanmanın rasyonalist ve epistemolojik geleneği tarafından biçimlendirilmiş ve beslenmiştir. Çeşitli feminist kuramcıların da vurguladığı gibi, görme arzusu aynı zamanda erkeksi bir arzu olarak düşünülmelidir, çünkü bu görsellik geleneğinde "görünemez" ve "gizlenmiş" olarak imlenen şey kadın cinsel organıdır.

Rosi Braidotti'nin de belirttiği gibi, "görme, bilmenin prototipidir. Gövdenin organlarını incelemek için bilimsel teknik geliştiren Batı bilimi, gövdenin görünebilir ve bakılabilir olduğuna ilişkin varsayımlarla doludur" (1994; 90.) Peçeyi açmak (hem gerçek hem de metaforik anlamda) Doğulu kadının gövdesini bilinebilir kılar, çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, modernist gelenekte bilmek, nesneyi gözlemlenebilir, görünür ve böylece denetlenebilir kılmayı gerektirir. O halde, bölgesel emperyalizmin hedefinin sömürge topraklarını önce bölgesizleştirmek *(deterritorialization)* ve daha sonra yeniden bölgeselleştirmek *(reterritorialization)* olduğunu söylersek, emperyal feminizmin hedefinin de Öteki kadının gövdesini farklı kültürel, toplumsal ve sembolik kodlara göre yeni bir gövdeye dönüştürmek olduğunu söyleyebiliriz. Gövdenin niçin, kolonyal kontrol ve hakimiyet kurmada temel nesnelerden biri olageldiğini anlayabilmek için onun maddiliğini kavramsallaştırmamız gerekiyor. Özne'nin gövdesel *(corporeal)* köklerini anlamak, hem gövdenin maddiliğini göstermek hem de gövdenin ve gövdesel farkın kaçınılmaz olarak kültürel özgüllüğünü kavramanın ön koşuludur.

Peçeli gövde, kumaşla dokunan ten

Peçeyi ve gövdeselliği birlikte nasıl düşünebiliriz? Peçe, zorunlu olarak veya basitçe bir baskı aracı mıdır? Yoksa örtünme ve açılmayı gövde üzerinde maddi etkileri olan pratikler olarak mı anlamalıyız? Peçe bir giyim biçimi olduğuna göre, giyim kuşama ilişkin söylemler, pratikler ve normlar ile gövdeselleşme arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeliyiz? Gövdeyi kültürel ve cinsel özgüllüğünde anlayabilmek için nasıl tanımlamalıyız? Öznenin gövdesel köklerini ortaya koyabilmek için, gövdeye ve özneye ilişkin yerleşik varsayımları nasıl eleştirmeliyiz?

Bugün feminist kuram gövdeye ilişkin çok canlı tartışmalara şahit olmakta. Materyalist bir gövde nosyonunun, öznenin ve cinsel farkın gövdeselliğini anlamamıza yardımcı olacak çok sayıda çalışmalar yayınlanıyor. Yapısalcılık-sonrası kuramsal yaklaşımların feminist kuram açısından önemini vurgulayan Elizabeth Grosz (1994), Judith Butler (1993), Rosi Braidotti (1991), Vicki Kirby (1991) gibi feminist kuramcılar, gövdeyi tarihsel olarak özgül iktidar teknolojilerinin bir ürünü olarak ele almayı öneriyorlar. Tabii burada Foucault'yu hatırlamakta

yarar var; Foucault'nun (1977; 1990) çalışmaları gövdenin iktidara dışsal olmadığını, gövdenin her zaman ve her yerde iktidar tarafından işaretlendiğini ve iktidarın her zaman ve her yerde gövde üzerinde uygulandığını, gövdenin maddiliğinin iktidarın uygulanmasıyla kurulduğunu göstermesi bakımından feminist kurama önemli açılımlar sağlamıştır. Foucault'ya göre iktidar, özneyi maddiliğinde kuran üretken bir güçtür. İktidarın üzerinde uygulandığı satıh gövdeden başkası değildir. İktidar, bizzat gövdeden elde ettiği bilgileri daha sonra onu eğitmede, dönüştürmede ve yeniden kurmada kullanarak onu iktidara tabi kılar. Ancak Foucault'nun bize altını çizerek hatırlattığı şey, gövdenin modern disipliner iktidara tabi kılınışının ve iktidar tarafından kontrol edilişinin baskı modeline göre işlemediğidir. Foucault, gövde, gövdenin arzuları ve hazları ile iktidarın uygulamalarını birbirine dışsal süreçler olarak düşünmez. Arzu dediğimiz şey, iktidara öncel olup iktidar tarafından baskı altına alınan bir şey olmaktan ziyade bizzat iktidarın bir ürünüdür. Foucault'nun yaklaşımını izleyen Judith Butler (1993), iktidarın bireyi özne kılmasındaki ikili sürece dikkatimizi çeker: iktidar özneyi bir yandan itaatkar kılarken diğer yandan da onu eyleyiciliğini *(agency)* mümkün kılar. O halde, gövdelerin maddi kuruluşu özneleşme sürecinden ayrı düşünülemez, çünkü özneleşme süreci hem zorlayıcı *(coercive)* hem üretken olan iktidar uygulamalarının bir sonucudur. Foucault'ya göre,

> Gövde doğrudan politik bir alanın içinde yer alır; iktidar ilişkilerinin gövde üzerinde çok büyük bir hükmü vardır; onu kuşatır, işaretler, eğitir, işkenceye tabi tutar, çeşitli görevler yapmaya zorlar, bu gövde törenlerde icraatta bulunur, göstergeler yayar... gövde ancak hem üretken hem de itaatkar bir gövde olduğunda faydalı bir güç haline gelir (1977; 26-27).

İktidarı üretken ve kurucu bir güç olarak kavramak, her şeyden önce özneyi bilinç ile özdeşleştiren ve bunun bir uzantısı olarak da gövdeyi doğal, biyolojik ve kültür ötesi olarak kavrayan paradigmaya bir müdahaledir. Elizabeth Grosz'un (1994) öne sürdüğü gibi, gövde tarih ve kültür ötesi değildir: hiç bir biçimde doğal olmadığı gibi, *her zaman ve her yerde* toplumsal süreçler tarafından işaretlenmiş, yazılmış ve kazınmıştır. Gövdeyi kültürel, toplumsal ve tarihsel koşullarla birlikte ve bunların sonucu olarak düşünmek aynı zamanda iktidarın ürettiği gövdelerin belirli türlerde, özgüllükleri olan gövdeler olduğunu kavramamıza, yani hiç bir zaman gövdenin evrensel ve farklılaşmamış olmadığını, her zaman kültürel ve cinsel bir özgüllüğü olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Gövdenin maddiliğini ve cinsel ve kültürel özgüllüğünü öne sürebilmek için her şeyden önce gövdenin özneyi bilinciyle özdeşleştiren paradigmanın hakimiyetinden kurtarılması gereklidir. Gövdenin özgüllüğünü ileri sürmek bir anlamda onun maddiliğini de öne sürmek demektir, çünkü gövdeler arasındaki farkları anlamaya başlamak her şeyden önce gövdenin basitçe biyolojik ve doğal bir nesne olmadığını, her zaman onu özgüllüğünde kuran si-

yasal, kültürel ve toplumsal iktidarın bir sonucu olduğunu kabul etmekle mümkün olacaktır.

Gövdenin materyalist bir kuramını inşa etmek için gövdeyi ikili karşıtlıklar içinde anlayan kuramsal yaklaşımları eleştirmekle işe koyulmalıyız. Grosz'un da belirttiği gibi, felsefeyi belirlemiş olan fallus-merkezci yaklaşıma damgasını vuran gövde ve zihin, doğa ve kültür arasında kurulan karşıtlık olmuştur. Materyalist bir gövde kuramı geliştirmek için her şeyden önce bu karşıtlıkların yerinden oynatılması gerekir. Gövdenin kurulmuş olduğunu ileri sürmek, bu kuruluşu gerçekleştiren söylemlerin (ki bunlar arasında biyoloji ve tıp en ayrıcalıklı konuma sahiptirler) etkilerinin sadece bilinci kurmak anlamına gelmediğinin altını çizmeliyiz; çünkü bu söylemlerin etkilerini bilinçle sınırladığımızda, hâlâ orada bir yerde doğal olarak varolan biyolojik ve kültür ötesi bir gövde, diğer tarafta ise bu gövdenin çeşitli kültürel temsilleri olduğunu ima etmiş oluruz. Gövdenin kuruluşu, denetlenişi ve işaretlenişi, basitçe gövdeye ilişkin fikirler oluşturarak gerçekleşmediği gibi, bu tür temsiller de biyolojik ve doğal olan gövdeye basitçe bir ek değillerdir. Materyalist bir gövde anlayışı, iktidarın, öznenin bizzat biyolojisini kurarak işlediği tezinden hareket eder. Gövdenin doğal ve kültür-ötesi olduğu iddiası bizzat iktidarın bir ürünüdür. Judith Butler'ın da öne sürdüğü gibi, gövdeyi anlamlama pratiğine öncel ve dogal bir nesne olarak temsil etmenin kendisi aslında anlamlama pratiğinin ve iktidarın bir ürünüdür: göstergeye öncel bir gövde varsayımı ancak anlamlama pratiğinde bir "öncelik" kurulmasıyla mümkündür. Butler'a göre, söylemselliğin bir ürünü olan gövde, bizzat söylemsel tarafından "söylemsele öncel" olarak konumlandırılarak aynı anda onu keşfetme iddiasında bulunabilmektedir (1993; 30). Doğal ve biyolojik gövde nosyonu kültürel, etnik ve cinsel özgüllüğü olan gövdeleri farklılaştırıp, evrenselleştiren söylemin ta kendisidir. Erkek özneliğini gövdesizleştiririp, onu insanla özdeşleştirirken, aynı anda kadını gövdeselliğin alanı olarak işaretleyen evrensellik söylemi, fallosentrik söylemle bir ve aynı evreni paylaşmaktadır. Braidotti'nin belirttiği gibi,

> Simone de Beauvoir elli yıl önce erkeğin evrenseli temsil etmesinin, ona gövdeselliğini kaybetmesine malolduğunu, bunun kadına maliyetinin ise özneliğini yitirerek gövdeye hapsolması olduğunu söylemişti. Erkek gövdesizleşip, bu sürecin kendisine aşkınlığa ve özneliğe hak ve yetki kazandırdığını düşünürken, kadın aşırı gövdeselleşmeye ve böylece içkin olana mahkum edilmiştir (1991; 153).

Yukarıda gövdenin toplumsal pratikler, söylemler ve normlarla yazılıp işaretlenmesine ilişkin geliştirdiğim tez, *örtünme* ve Doğulu kadının emperyal feminist söylemde temsil ediliş sorunsalına uyarlanabilir. Gövdenin giysiler, kozmetik ürünler ve aksesuarlarla süslenmesini, gövdeyi kuran ve işaretleyen pratikler olarak ele aldığımızda, peçeyi tartışmasız bir biçimde geriliğin ve vahşiliğin göstergesi olarak alan yaklaşıma başka bir değerlendirme getirebiliriz. Eğer *örtün-*

me, çeşitli kültürel kodlar ve söylemler doğrultusunda gövdeyi işaretleyen ve disipline eden bir pratik olarak görülebilirse, aynı şekilde *örtünmeme* de gövdenin belli bir biçimde işaretlenmesi ve disipline edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, gerek *örtünme* gerekse *örtünmeme* gövdeyi özgül kültürel partiklere göre kurma teknikleridir. Burada sorunlu kılınması gereken tutum, emperyal feminizmin örtünmeyen gövdeyi doğal ve gerçek olanın temsilcisi olarak düşünmesini temellendiren varsayımlardır. *Örtünme, belli bir iktidarın yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda gövdeyi konumlandırma ve biçimlendirme pratiği olarak düşünülebilirse, örtünmeme de başka iktidar ilişkilerinin yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda gövdenin konumlanması ve biçimlendirilmesi demektir. Yani, örtünmeyen gövde, örtünen gövdeden daha az işaretlenmiş ve kurulmuş değildir.* Tersine, Batılı kadınların gövdeleri de bir dizi disipline edici ve normalleştirici pratiğin sonucu olarak kurulmuş olduğundan, örtünmemeyi de bir dizi gövdesel işaretleme biçimlerinden bir tanesi olarak görmeliyiz. O halde, örtünmeme hiç bir biçimde doğal olan olmadığı gibi, örtünmeyle kıyaslandığında, örtünmeme sayesinde gövdenin daha az işaretlendiğini veya kurulduğunu, dolayısıyla daha özgür olduğunu varsayamayız. Örtünmeme de, aynı örtünme gibi, gövdenin bir tür dönüştürülmesidir. Ne var ki örtünmeyen gövde evrensel ve kültürler-ötesi geçerli olduğu düşünülen kadın gövdesinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini tanımlayan norm olarak ele alınır. Örtünmemenin doğallığına ilişkin bu varsayım, örtünmeyen gövdeyi evrensel bir norm olarak kurması sayesinde, Doğulu kadını kuran özgül pratiklerin değerlendirileceği evrensel bir çerçeve sunar. Emperyal feminizmin Doğulu kadın üzerine söylemini meşru kılan temel mekanizma, örtünmeyen gövdenin doğal ve gerçek olanı, normu temsil ettiğine ilişkin kesinliğidir. Örtünmemeye ilişkin özgül kültürel değerler ve kodlar, Batılı kadının gövdesel varoluşunun bir parçası olduğu halde, bunun özgüllüğü emperyal feminist söylemde silinir. Bu siliniş, Batılı kadınların gövdesini üreten değerler ve normların evrensel olarak tüm kadınların gerçekliğini temsil eder hale gelmesini mümkün kılar. Bu değerler ve normlar başka tarihler ve başka kültürlerle kurulmuş olan gövdelerin hazlarını ve arzularını anlamak ve çözümlemek için temel açıklayıcı norm haline gelir; bir kültürün kadın gövdesini kodlama ve isaretleme biçimi, tüm diğer kültürlerdeki gövdelerin de anlaşılır kılınabileceği bir şablon haline gelir. Kadın sünneti ve gövdeyi diğer işaretleme metodları gibi, örtünme de Batılı, özellikle de feminist duyarlılığı irkilten pratiklerden birisidir. Öteki gövdeleri işaretleyen ve kuran pratikler, Batılı göze aşırı şiddetçi, barbar ve bu nedenle de Doğulu kadınların tabi olduğu vahşetin tartışılmaz kanıtları olarak görünmüşlerdir. Öteki kadınların gövdelerini yazan, denetleyen ve dönüştüren disipline edici teknikler ve pratikler, uygulanan barbarlığın derecesinin yüksek oluşuyla ayırt edilir hale gelirler. Oysa gövdeselliğin kuruluşunun kültürel özgüllüğü dikkate alındığında, örtünmeyle gövde üzerinde uygulanan iktidarın korseler, yüksek topuklu ayak-

kabılar, kozmetik ürünler ve sutyen gibi araçlarla denetlenmesi, eğitilmesi ve sınırlandırılmasından daha zalim, insafsız veya barbar değildir.

Eğer gövdeler çeşitli kültürel pratikler aracılığıyla kuruluyorsa, farklı gövdelerin arzuları, acıları ve zevkleri de içinde yer aldıkları kültürlere özgü olacaktır. Bu böyleyse, örtünen kadının gerçeği, emperyal feminist söylemin içinden ve onun terimleriyle bilinip anlaşılamaz, çünkü her şeyden evvel bu söylemin kendisi de özgül bir kültürün ürünüdür. Oysa emperyal feminist söylemin, örtülü gövdenin tuhaflığını çözümlediğine ilişkin varsayımı, *ancak kendi özgüllüğünü ve tekilliğini inkar ederek, kendisini evrenselin temsilcisi olarak sunması* sayesinde mümkündür.

İktidarın gövdeyi kurabilmek için kullandığı en temel araç bizzat gövdeden elde ettiği bilgidir. Ancak iktidarın gövde hakkında bilgi edinmesi tekrar bu gövdeler üzerinde uygulanmasınıyla mümkündür. İktidar gövdeden elde ettiği bu bilgiyi, o gövdeyi denetlemede, eğitmede ve şekillendirmede kullanır. Foucault'yu izleyerek söyleyecek olursak, iktidar ve bilgi birbirlerinin varoluş koşullarıdır. İktidar, bilgi alanındaki dönüşümlere ve çeşitlenmelere göre dönüştürülür, yoğunlaştırılır, yeniden düzenlenir.

İktidar ve bilgi arasındaki bu içiçe geçmiş ilişkiyi, Doğulu kadının emperyal söylemdeki temsiline de uyarlayabiliriz. Bu kadınların peçesini açmakla uygulanan sömürgeci iktidar, bir anlamda Doğulu kadınların gövdelerini istila etmek anlamına gelir. Bu istila onların gövdelerinden bilginin çıkartılmasını gerektirmiştir. Bu bilgi ise her şeyden önce bu kadınların gövdelerinin görünür kılınmasını gerektirir, çünkü daha önce ileri sürdüğüm gibi, Aydınlanma ideolojisi *görünürlüğü* bilginin ön koşulu varsayar. Doğulu kadınların gövdelerini, ancak onları görünür kıldıktan sonra Batılı kodlara göre yeniden işaretlemek ve kurmak mümkün olacaktır. Klasik sömürgeci yönetimin denetleme ilkesi, öznenin uysal ve itaatkar kılınmasını gerektirir. 19. yüzyılda Kuzey Afrika'daki bir isyana ilişkin olarak bir Fransız generalinin aşağıdaki sözleri bu ilkenin mükemmel bir ifadesidir:

> Burada önemli olan şey, bu her yerde ve hiç bir yerde olmayan halkı gruplar halinde toplamaktır; önemli olan onları gasp edebileceğimiz bir şey haline getirmektir. Onları gasp ettiğimizde, bugün bizim için mümkün olmayan pek çok şeyi yapabilir hale geleceğiz ve bu bize onların gövdelerini elde ettikten sonra zihinlerini de elde etme imkanı verecektir (alıntılayan Mitchell 1988; 95).

Generalin zihin ve gövde arasında kurduğu karşıtlık hiç de Foucault'ya uygun olmamakla beraber, konuşmasının özü ancak Foucault'dan hareketle anlaşılabilir. Generalin söyleminde halk, örtülerinin arkasında aynı anda hem görünür hem de görünemez haldedirler, her yerde ve hiç bir yerdedirler. En temel sorun onları "ele geçirmektir." Generalin söyleminde dile gelen "elde etme" basitçe bu insanları baskı altında tutmak anlamına gelmez; asıl sorun onların zihinlerini

ve tabii ki gövdelerini ele geçirmektir. Yerliler, sömürgeci iktidar-bilgi teknolojilerine tabi kılınarak, yepyeni becerileri, özellikleri, arzuları, acıları, yetileri olan gövdeler ve zihinler olarak *yeniden* kurulmalıdırlar. Ötekinin gövdesinin yeniden bölgeselleştirilmesini anlayabilmek için onu tarihsel ve kültürel olarak özgül iktidar biçimlerinin ve tekniklerinin ürünleri olarak görmeliyiz. Sömürgeci iktidarın bu gövdeler üzerine yazılabilmesi için, kadının gövdesi önemli bir satıhtır, çünkü kadının gövdesinin istilası aynı zamanda sömürge kılınacak toprakların da istilasının bir metaforu olmuştur (bu bize Fransız sömürge yönetiminin neden Cezayirli kadınların peçesini açmayı bir takıntı haline getirdiğini açıklayabilir). Örtünme, Doğulu kadının gövdesinin ve gövdesel özneliğini kuran önemli araçlardan biriyse, peçenin çıkartılması bu kadınların gövdesi açısından ne tür sonuçlar ima eder? Frantz Fanon'dan yapacağım uzun alıntı, peçesinin açılmasını takiben Cezayirli kadının gövdesinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini göstermesi açısından önemli:

> Geleneksel toplumda genç Cezayirli kadına gövdesi kendini olgunlaşmasıyla ve peçeyle belli eder. Peçe, gövdeyi kapatır, disipline eder, kaynayıp köpürdüğü dönemde ona bir çeki düzen, bir uysallık kazandırır ve tecrit eder. Peçenin, bu kadınların gövdeleri açısından önemini anlamak için Cezayirli kadınların itiraflarına ve rüyalarına bakmak yeterlidir. Peçe olmadığında bu kadınlar gövdelerini adeta parça parça kesilmiş gibi algılarlar: kasları adeta sonsuz bir biçimde uzar gibidir. Cezayirli kadın caddeyi karşıdan karşıya geçerken mesafenin gerçek uzunluğu hakkında yanılır; peçesi açılmış gövde adeta elinden kaçar, çözülür. Kendisini uygunsuz olarak giyinmiş, adeta çıplakmış ve eksikmiş gibi algılar. Sanki bir şey bitmemiş, eksik kalmışcasına telaşa kapıldığı gibi, çözülüp dağılma korkusuna ve duygusuna kapılır. Peçenin eksikliği Cezayirli kadının gövdesel formunu çarpıtır. Çok çabuk bir biçimde gövdesine yeni boyutlar, yeni kas denetimleri yaratmak zorundadır. Kendisine "dışarıda-peçesiz-bir kadın tutumu" yaratmak zorundandır. Çekingenliğini ve kendini acaip hissetme duygusunu yenmek zorundadır, ancak bunu abartmadan yapmak zorundandır ki dikkatleri üzerine çekmesin. Avrupa şehrinde çınlçıplak yürüyen Cezayirli kadın gövdesini yeniden öğrenir, onu tamamen farklı bir biçimde yeniden kurar (1965; 58-59).

Fanon peçenin, Doğulu kadınların gövdelerini örten basit bir kumaş parçası olmadığını, Doğulu toplumlarda küçük kız gövdesini olgun kadın gövdesi haline dönüştüren bir araç olduğunu anlatıyor. Olgun bir kadın haline geliş peçe ile birlikte oluştuğundan, bu kadınların peçesini çıkartmak basitçe onların gövdesinin üstündeki bir örtüyü kaldırmak ve giyim tarzlarını değiştirmek değil adeta onların derilerinin yüzülmesi anlamına gelmisti.[5] Bu nedenle, Cezayirli kadının

---

5 Carole Naggar (1990), peçeyi "ikinci bir deri" olarak tanımlıyor. Peçeyi tenin veya derinin bir parçası olarak almayı doğru bulmakla beraber, onu "ikinci" bir deri olarak düşünmenin hâlâ "asıl", veya kültürel deriden önce "ilk" ve doğal olan bir deri varsaymakla mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu ise doğa ve kültür, gövde ve zihin arasında bir karşıtlık kurmak demektir. Oysa benim buradaki peçe ve gövdenin birliğine ve bütünlüğüne yaptığım vurgu tam da bu tür karşıtlıkları sorunlu kılmaya yönelik.

rüyasında hissettiği parçalanmışlık gerçek bir histir; olağan, gündelik yaşamında caddeyi karşıdan karşıya geçerkenki deneyimlerine tekabül eden hislerdir. Kaja Silverman giyim-kuşamın kimliği ve gövdeyi kurucu gücünden söz eder. Ona göre "kıyafet, yaşayan, nefes alan gövdelerin üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir .... Gövdenin sınırlarını, ağırlığını, kas gelişimini, aldığı biçimleri ve libidinal dolaşımı etkiler. Kıyafet, insan gövdesini eklemleyen ve bölgeselleştiren en önemli kültürel araçlardan birisidir – onun erojen bölgelerini haritalayan ve cinsel bir kimlik kuran araçtır." (1986; 46).

Silverman'ı izlersek, peçeyi, Doğulu kadının kimliğine dışsal bir şeymiş gibi düşünemeyiz. Peçeyi, Doğulu kadının gövdesel özneliğiyle birleşmiş temel bir unsur olarak ele almalıyız. Eğer peçe, bu gövdenin kurucu bir parçası ise, o zaman basitçe içi ve dışı olan bir kumaş parçasından daha öte bir şeydir. Peçenin "işlevi" iç ve dış arasında kurulan bu kategorik karşıtlıkla kavranamaz. Peçe, Derrida'nın kastettiği anlamda bir "zar" *(hymen)* gibi anlaşılabilir. Derrida'nın okumasında "zar," "ve/veya yapısı" dediği bir yapıya sahiptir: ve/veya arasındaki bir yerdedir (1981; 261). İkili karşıtlıkları yerinden oynatan, muğlaklaştıran örtü (peçe veya zar) her iki terimi de içerir; ikisinin arasındadır. Derrida'ya göre zar, aynı anda karşıtlıkları hem birbirine diker hem de karşıtlıklar arasında yer alır. Burada önemli olan onun arada yer almasıdır.

"İçeri ve dışarı arasındalığı" ile tanımlayabileceğimiz peçe, içerisi ve dışarısını mümkün kılan şeydir. Bu muğlaklığından dolayı (peçe ne dışarıda ne de içeride olandır) ne peçeyi Doğulu kadının gövdesine *dışsal* bir şeymiş gibi ele alabiliriz, *ne de* bu kadının gövdesini basitçe peçenin *içinde* olan bir şey gibi düşünebiliriz. Bu gövde, peçe ile birlikte varolan, peçenin ilmekleriyle tenin gözeneklerinin birbirine dokunmasıyla kurulmuş bir gövdedir. Derrida'nın kullandığı anlamda "karar verilemez" *(undecidable)*, yani ne içeride ne dışarıda olan peçe, Doğulu kadının derisini kumaşla birlikte dokuyan özgül kültürel pratikten başka bir şey değildir. Peçe, Doğulu kadının hem kimliği hem farkıdır; onun kimliğini farklı yapan şeydir.

Peçe ile "gizlenen" bir iç alan veya gövde varsayan sömürge söylemi, kendini Batı metafiziğinin öz ve görüntü, kimlik ve fark, gerçek ve temsil gibi ikili karşıtlıklarında eklemler. Bu nedenle, Batı metafiziği, sömürgeci ve patriarkal söylemler arasında bir türdeşlik ve devamlılıktan söz edebiliriz (Derrida ve McDonald 1982). O halde, patriarkal söyleme müdahale, sömürge söylemine yapılacak müdahaleden bağımsız olarak düşünülemez, çünkü her ikisi de temel varsayımları sorgulanması gereken aynı kültürel bağlamın ürünleridir. Bu iki söylemin birbirinden ayrı düşünülebileceğine ilişkin varsayım, bizzat rasyonalist söylemin kurduğu kategorik karşıtlığa dayanan bir illüzyonun sonucudur.

'Öteki'ni özgürleştirmeyi hedefleyen emperyal feminist söylem, her şeyden önce bu özgürleştirme arzusunun kendi kimliği ve konumlanışı açısından sonuçlarını sorgulamak zorundadır. Başka bir biçimde söyleyecek olursam, Akıl

ve ilerleme kategorilerinin böyle sorunsuz bir biçimde egemen olduğu bir söylemin her şeyden önce aynı anda feminist bir söylem olmasının mümkün olup olmadığını sorgulamak zorundayız. Peçe, Doğulu kadının kimliğini kuran bir giysidir. Doğulu kültürlerde kadının örtünmesini özgül kültürel bir deneyim olarak gördüğümüzde, kadın olarak örtünmenin veya örtünmemenin ne demek olduğunu anlayabiliriz. Bunun ilk koşulu ise yaygın özgürleşme *klişe ve standartlarını* kuran liberal ve "liberteryan" siyasetin kurgularını tekrarlamaktan vazgeçmektir. Bu yaygın ve klişe standartlar basitçe klişe olmanın ötesinde şeylerdir. Şimdi sömürgecilikten kurtulmuş dünyada kendini evrensel ve doğru politik tavır olarak eklemleyen bu tutum, aşikâr bir biçimde sömürgeci olmayan, ama tam da bu nedenle daha sağlam olan sömürgeci bir tutumun parçası olabilir mi? Örtünenler veya örtünmeyenler arasında nihai bir seçim yapmakta rahatlatıcı bir taraf var. Bu seçimi basitçe tarafların arzusuna bırakan liberal bir tutum da o derece rahatlatıcı ve dolayısıyla sorunlu olmalı. Daha ziyade herhangi bir seçimin bize hangi örtük veya açık varsayımlar ve koşullar tarafından empoze edildiğini görmemizi mümkün kılacak bir eleştirel tutuma ihtiyacımız olduğu kanısındayım.

KAYNAKÇA

Ahmed, Leila (1982): "Western Ethnocentricism and Perceptions of the Harem," *Feminist Studies*, 8/3.

Asad, Talal (1973): "Two European Images of Non-European Rule," *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanities Press.

Bahbha, Homi (1991): "'Race', Time, and the Revision of Modernity," *Oxford Literary Review*, Special issue on 'Neocolonialism', 13/1-2.

Bhabha, Homi (1990): "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative," der. D. T. Goldberg, *Anatomy of Racism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bhabha, Homi (1985): "Sly Civility," *October*, 34.

Bhabha, Homi (1984): "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Form of Mimeticism," der. Frank Gloversmith, *The Theory of Reading*, Sussex: The Harvester Press.

Bhabha, Homi (1983): "The Other Question..." in *Screen*, 24/ 6.

Braidotti, Rosi (1994): *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.

Braidotti, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance*, New York: Polity Press.

Brooks, Peter (1993): *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge Massachussets ve Londra: Harvard University Press.

Brooks, Peter (1991): "The Body in the Field of Vision," *Paragraph 1*, 14/1.

Burton, Antoinette M. (1990): "The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865-1915," *Women's Studies International Forum*, 13/ 4.

Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York ve Londra: Ro-

utledge.

Castoriadis, Cornellius (1984-85): "Reflections on "Rationality" and "Development," *Thesis Eleven*, 10/11.

Chatterjee, Partha (1989): "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India," *American Ethnologist*, 16/ 4.

Chatterjee, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed Books.

Derrida, Jacques and McDonald Christie V., (1982): "Choreographies," *Diacritics l*, 12/ 2.

Derrida, Jacques (1981): *Dissemination*, Chicago: University of Chicago Press.

Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz (1965): *A Dying Colonialism*, New York: Grove Press.

Foucault, Michel (1977): *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, Harmondsworth: Penguin Books.

George, Rosemary Marangoly (1993-94): "Homes in the Empire, Empire in the Home", *Cultural Critique*, Kış.

Grosz, Elizabeth (1994): *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Hatem, Mervat (1992): "Through Each Other's Eyes: The Impact on the Colonial Encounter of the Images of Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women, 1862-1920," der. Nupur Chaudri ve Margaret Strobel, *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington: Indiana University Press.

Irigaray, Luce (1985): *Speculum of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press.

Jay, Martin (1992): "Scopic Regimes of Modernity" der. Scott Lash ve Jonathan Friedman, *Modernity and Idenitty*, Oxford ve Cambridge: Blackwell.

Keddi, Nikkie and Beck, Lois (1978): *Women in the Muslim World*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Kirby, Vicki (1991): "Corporeal Habits: Adressing Essentialism Differently", *Hypatia*, 6/3.

Laclau, Ernesto (1992): "Universalism, Particularism and the Question of Identity", *October*, 61.

Lloyd, David (1991): "Race Under Representation," *Oxford Literary Review*, Special issue on 'Neocolonialism,' 13/1-2.

Mani, Lata (1987): "The Contentious Traditions: The debate on sati in Colonial India," *Cultural Critique*, 7.

Minces, Juliet (1980): *The House of Obedience*, Londra: Zed Press.

Mitchell, Timothy (1988): *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mohanty, S. P. (1989): "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism," *The Yale Journal of Criticism*, 2/ 2.

Moi, Toril (1989): "Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge" der. Teresa Brennan, *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londra ve New York: Routledge.

Naggar, Carole (1990): "The Unveiled Algerian Women, 1960," *Aperture*.

Radhakrishnan, R.(1992): "Nationalism, Gender and the Narrative of Identity," der. Andrew Parker vd., *Nationalisms and Sexualities*, New York ve Londra: Routledge.

Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

Said, Edward (1989): "Representing the Colonized: Anthpropology's Interlocutors," *Critical Inquiry*, 15.

Said, Edward (1978): *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin Books.

Schor, Naomi (1995): *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*, Durhan ve Londra: Duke University Press.

Scott, Joan (1992): "Multiculturalism and the Politics of Identity", *October*, 61.

Silverman, Kaja (1986): "Fragments of a Fashionable Discourse," der.Tania Modleski, *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1992): "French Feminism Revisited: Ethics and Politics" *Feminists Theorize the Political*, der. Judith Butler ve Joan Scott, New York ve Londra: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1991): "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge" interview with Robert Young, *Oxford Literary Review*, 13/1-2.

Spivak Chakravorty Gayatri (1990): *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies*, der. Sarah harasym, New York ve Londra: Rouledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988a): "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," *In Other Worlds* içinde, New York ve Londra: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988b): "Can the Subaltern Speak," der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986a): "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", der. Henry Louis Gates, *"Race", Writing, and Difference*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986b): "Imperialism and Sexual Difference," *Oxford Literary Review*, 8/1-2.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): "Rani of Sirmur," der.. Francis Baker vd. Europe and Its Others, Cilt 1, Colchester: University of Essex.

Woodsmall, Ruth Frances (1936): *Woman in the Changing Islamic System*, Delhi: BIMLA Publishing House.

Young, Robert (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, New York ve Londra: Routledge.

Young, Robert (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*, New York ve Londra: Routledge.

Imperial subject and feminist discourse

This article examines the complicitous relation between Western imperial interests and the emancipatory project of Enlightenment and how this relation has affected and shaped the emergence and consolidation of an imperial feminist gesture towards Oriental woman. It is this gesture which secures a sovereign subject status for Western women. They were able to attain such a position only in relation to their Oriental counterpart, as they are excluded from the domain of universality in their own culture. The denial of a subject status for Western women in their own culture led them to seek the means for attaining it in other cultures. The ramifications of this is demonstrated through a reading of ethnographic texts written by Western women who have a relatively visible feminist rehetoric. In reading these texts, the concern is to highlight the point that the Western feminist desire to lift the veil of the Oriental woman, in the name of liberating her, reflects the historical, cultural, psychic, political and epistemological obsessions of a culture that is stamped by the Enlightenment ideology. Hence the article examines the emergence of a colonial feminist position both as a product and constitutive of the modernist project in the early twentieth century ethnographic texts. It also suggests that the colonial feminist discourse to unveil Oriental women is not only linked to the discourse of Enlightenment, but also to the scopic regime of modernity which is characterized by a desire to master, control and reshape the body of the subjects by yielding them visible. Since the veil prevents the colonial gaze from attaining such a visibility, its lifting becomes essential. It suggests that the veil cannot be regarded as a simple cover of the body, but needs to be seen as a cultural practice that inscribes the bodies of Oriental women. For this reason the desire to unveil women cannot be seen simply as an uncovering of their bodies, but as a part of a process that reinscribes bodies according to different social and cultural codes. It questions the implications of taking the unveiled body as the truth of what a universal woman's body is, for the discourse of unveiling is no less incorporated to the existential or embodied being of Western women than the incorporation of discourse of veiling to the embodied subjectivity of Oriental women.

Öznenin vefatından sonra kadın olarak okumak

*Sibel Irzık**

Öznenin ölüm ilanlarının çok saygın yayın organlarında yer alması ve ölüm nedeninin zaten hiçbir zaman varolmamışlık olarak teşhis edilmesiyle kadınların nesne konumundan kurtulup özne konumuna geçme taleplerinin güçlenmesi aşağı yukarı aynı döneme rastladı. Birçok feministin gözünden kaçmayan bu kuşku verici raslantı feminizmin "postmodern durum" içindeki bugünü ve geleceği açısından büyük önem taşıyor. Herşeyden önce, feminizm denildiğinde anlatılması adet olan bir büyüme öyküsü üzerinde yapılması gereken bir düzeltmedir bu "raslantı"ya dikkat çekmek. Sözkonusu büyüme öyküsüne göre feminizmin "eşitlikçilik" olarak nitelendirilen en naif ilk aşaması aklın özerkliği, nesnel doğrunun üstünlüğü, nesnel gerçeklik üzerinde artan egemenliğin sağladığı ilerleme gibi kavramların erkekler için olduğu kadar kadınlar için de geçerli olması talebini dile getiriyordu. Ancak yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası dil ve kültür kuramlarının ışığında feminizm sürekli kendi modernist temellerini ve hedeflerini sorunsallaştırarak olgunlaştı, postfeminizm ya da postmodern feminizme doğru evrildi. Bu karikatürleştirilmiş öyküde feminizm postmodernist kuramlarla ilişkisinde hep edilgen, hep düzeltilen konumunda. Örneğin şu anda karşı karşıya bulunduğu öznesiz, "büyük anlatılar"dan yoksun, her türlü farklılığın yüceltilip her türlü bütünlüğün reddedildiği kültürel ortamda hem bir kuram hem bir siyaset olarak kendi olanaklılığını sorgulamak, en azından yeniden kanıtlamak durumunda.

Oysa yazının başında sözünü ettiğimiz çakışma bu öykünün tersinden de anlatılabileceğinin işareti. En genel anlamıyla postmodern düşüncenin doğuşu ve biçimlenişindeki önemli etkenlerden biri, dışlanıp susturulmuş toplulukların,

(*) Boğaziçi Üniversitesi İngilizce Dili ve Edebiyatı Bölümü.

örneğin kadınların, kendi benlikleri ve özerklikleri adına konuşmaya başlamalarına karşı geliştirilen savunma mekanizmaları olabilir: kadınların göz diktikleri üzümlerin yalnızca ekşi değil tamamen hayal ürünü olduğunu kanıtlayan savunma mekanizmaları. Ama feminizmin postmodern düşüncenin oluşumundaki payı yalnızca bu ters yönde katkıdan ibaret değil. Postmodern felsefenin hiç yorulmadan tekrar tekrar çözdüğü, anlam boşaltmasına uğrattığı ikili karşıtlıklarla *(binary oppositions)* feminizmin çok daha somut biçimlerde sorguladığı kadın erkek karşıtlığı arasındaki koşutluk açık. Öznelliğin bireye ait, verili bir nitelik olduğuna ilişkin anlayışlara belki de en sarsıcı darbeyi feminizmin geliştirdiği toplumsal cinsiyet kavramı vurdu. Elspeth Probyn'in belirttiği gibi, "postmodern ikilem olarak adlandırılan duruma, modernizmin sözde vefatının değil, feministlerin çeşitli modernist disiplinlere yönelttiği soruların neden olduğu ileri sürülebilir" (1990: 178).

Probyn bu noktaya parmak basmaktaki amacının neyi kimin daha önce bulduğunu tartışmak değil, postmodernizmin feminizmi yutması tehlikesine karşı bir uyarıda bulunmak olduğunu söylüyor. Ancak öncelik sorusu tümüyle de saçma değil çünkü postmodern düşüncenin kendini sunuşunda ve algılanışındaki bir çarpıtmaya daha işaret ediyor. Şöyle sorulabilir: özne neden şimdi ("postmodern anda") öldü? Daha önce hiç darbe almamış mıydı, öldürücü darbeyi ancak yapısalcılık ve sonraki uzantıları mı vurabilirdi, yoksa bu ölüm haberinde abartılı bir şeyler mi var? Seyla Benhabib'in postmodernizmin epistemolojileri konusundaki bir makalesinde bu sorulara dolaylı da olsa bir yanıt bulabiliriz. Benhabib, modernist epistemolojinin giderek benliği bedensel, ahlaki yönlerinden soyutladığını, yalnızca bilince, bilginin saf öznesine indirgediğini söyler. Temsil kavramı üzerine kurulan bu epistemolojide dilin işlevi nesnel olarak varolan gerçeklik hakkında bilgi vermekten ibarettir; sözcüklerin anlamları işaret ettikleri nesneler tarafından belirlenir; bilginin Kartezyen öznesi de bu gerçeklik karşısında bir seyirci konumundadır. Bu Kartezyen özneye yöneltilen felsefi düzeydeki eleştiriler Alman İdealizminde, Marx'ın, Freud'un, Horkheimer ve Habermas'ın yapıtlarında, toplumun, tarihin ve psişik gerçekliğin bilinçdışı ve öznelerin denetimi dışındaki niteliklerinin kuramlaştırılmasıyla ifade bulur. Böylece bir yandan öznenin sınırları belirlenirken bir yandan da bu sınırların bilincinin bir kurtuluşa dönüşmesinin öyküsü anlatılır. Nietzsche ve Heidegger'in felsefelerinde, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabında, bilmekle egemen olmak, bilgiyle iktidar ilişkileri açığa çıkarılarak modernist epistemoloji ve onun Kartezyen öznesi bir kez daha başka bir yönden sorgulanmış olur (1990: 110-111). Demek ki modernist epistemolojiye modernizmin içinden ve dışından yöneltilen bu çeşitli eleştirilerin ancak Barthes, Derrida, Foucault ve Lyotard'ın isimleriyle bağlantılı olarak bir "öznenin ölümü" söylemine dönüşmesinin nedeni, özne kavramının sorunsallığını bu düşünürlerin keşfetmiş olması değil. Bu sorunsallıktan yola çıkarak öznenin ölü-

münden sözetmek, öznenin tek bir anlamı olduğunu varsaymak, alternatif özne tanımlarını önceden dışlamak, böyle tanımlar üstüne kurulabilecek eleştirel ve siyasi etkinliklerin önüne kuramsal olarak set çekmek demektir.

Gerçekten de yapısalcılık sonrası kuramların genel eğilimi özerklik, özne gibi kavramları son derece mutlak biçimlerde tanımlayarak insanın dil ve tarih içindeki etkinliğini, bireysel özerkliği, hatta özne olma durumunun kendisini tutarlı bir biçimde kavramlaştırmayı olanaksızlaştırmak, bu yöndeki talepleri hem felsefi hem de siyasi olarak iflas etmiş bir hümanizmin yanılsamalarına indirgemektir. Bu kuramlara göre eğer özerklik, özne gibi kavramlar hiçbir çelişki ya da sorunsallık içermeyecek bir saflıkla tanımlanamıyorsa, temsil ettikleri ideallerin boşluğunu kabullenmekten başka bir çare yoktur. Örneğin Derrida'ya göre kendi söyleminin başlangıç noktasını oluşturan bilinçli özne kavramı, dilin ve kültürün metinselliğinin öncesinde/ötesinde, kendi kendisiyle özdeş bir varlığa duyulan metafizik arzunun dile gelişinden başka birşey değildir. Oysa böyle bir başlangıç noktası olanaksızdır çünkü bir söz ediminin öznesini özne yapan, o söz edimini gerçekleştiriyor olması, yani kendi eylemini kendisinden bağımsız bir sistem olan dilin kurallarına, gereklerine uyduruyor olmasıdır. Anlam ancak bir gösterge dolayımıyla yaratılabilir; göstergeyi gösterge yapan da onun "tekrarlanabilirliği," bir kodun parçası oluşudur. İlk kullanılışında bile bireysel bir özneden koparılabilir olması, yani ait olduğu kodun bireyin niyetinden, öznelliğinden önce varolması gerekir. Eğer bu anlamda özne, yaratmadığı ve denetleyemediği bir kodun ürünüyse, kendisi de, ona kaynaklık ettiği varsayılan bilinç de "her zaman zaten" yazılmıştır; dilin ötesinde bir kalıcılık ya da gerçeklikten yoksundur (1973: 145).

Bu mantığa göre niyeti *(intention)* ve öznelliği olanaksız kılan, aslında dilin varlığı ve kaçınılmazlığıdır. Ama bu anlamda bir olanaksızlık, doğru olsa bile, Derrida ve onun gibi düşünenlerin iddia ettiği kadar üzüntü verici ya da skandal yaratıcı bir sonuç değil. Konuşabilmek için niyetlerimizden, seçimlerimizden bağımsız bir sisteme muhtaç olmamız, söylediklerimizin ya da yazdıklarımızın bizim iletişim kurma niyetimizden bağımsız olarak anlaşılabileceği, bilinçli bir anlam iletme etkinliğinin gerçekleşmesi olarak görülmeden de yorumlanabileceği anlamına gelmez. Niyet, özneler üstü bir sistemle tekil söz edimleri arasındaki bağı kurduğu ölçüde anlamın belirleyicisi olarak görülebilir. Bilinçli bir anlam üretme/iletme etkinliğinin özneler üstü bir dil olmaksızın gerçekleşememesi özneyi dilin bir ürünü ya da işlevine indirgeyebiliyorsa, aynı mantığı tersine çevirip sistemi özneye bağımlı kılabilirdik çünkü bireylerin somut bilinçli kullanımları gerçekleşmediği sürece her kod sadece soyut, etkinleşmemiş bir anlam potansiyelidir. Kurallar bütünüyle kuralların somut uygulanışları arasında, bireyler üstü uzlaşımlarla *(conventions)* bireylerin irade ya da niyetleri arasında, dille özne arasında mutlak ikilikler yoktur.

Derrida'nınki gibi yapıçözümcü *(deconstructionist)* yaklaşımlar tekrarlanabi-

lirliği, uzlaşımları, her iletişim eyleminde varolan başarısızlık riskini vurgulayarak öznenin dil üstünde hiçbir denetimi olmadığını göstermiş olmuyorlar, sadece mutlak bir denetimin sözkonusu olmadığını kanıtlıyorlar. Demek ki konuşan kişinin kendi sözü üzerindeki denetiminin varlığını yokluğunu değil, derecelerini tartışmanın bir anlamı olabilir ancak. Anlamın mutlak bir biçimde öznenin niyetleri tarafından belirlenemeyeceğini göstermek nasıl iletişim pratiği konusunda bize fazla birşey söylemiyorsa, özneleri dilsel sistemlerin ürünleri olarak görmek de dil kullanımının siyasi yönleri konusunda pek birşey öğretmiyor. Tüm özneler özneliklerini dilsel sistemlere borçlu olduğu ölçüde bu sistemler üzerinde bir egemenliğin varlığı ya da yokluğu, olanaklılığı ya da olanaksızlığı siyasi bir soru olmaktan çıkar. Siyasi bir anlam kazanması, ancak böyle bir egemenliğin farklı toplumsal kesimler tarafından farklı derecelerde kazanılıp kazanılmadığının, varsa böyle bir eşitsizliğin nasıl ortaya çıktığının, hangi süreçlerce yeniden üretildiğinin sorulmasıyla olur. Örneğin dildeki cinsiyetçi öğelere yönelik feminist eleştiri kadınların konuştukları dilin büyük ölçüde erkekler tarafından biçimlendirilmiş olduğu, bu dilin kadınları erkek egemen ideolojiler tarafından seçilmiş özne konumlarına hapsettiği iddiasına dayanır. Ama yapısalcı ve yapısalcılık sonrası kuramların vurgularını izlersek, örneğin Levi Strauss'un insanların mitlerle değil mitlerin insanlar aracılığıyla düşündüğü yolundaki sözlerini, ya da Paul de Man'ı dilin tarihsel varlıklar olarak insanların ürünü olmadığı, hatta belki de hiçbir anlamda insanlar tarafından yapılmış olmadığı sonucuna götüren abartılı yapıçözümcü mantık yürütmeleri (1986: 87) anımsarsak, kadınlarla erkeklerin dil karşısındaki konumlarında önemli bir farklılık saptamak çok zorlaşır. Erkekler de nokta koyamazlar kendi sözlerinin yolaçacağı sonsuz çağrışım zincirlerine. Onların sözleri de anlamın sürekli farklılaşması, yer değiştirmesi, ertelenmesi demek olan "differance"ın kurbanıdır. Ne kullandıkları dil kendi ürünleridir, ne de sözlerinin kendi yokluklarında, başka bağlamlarda, başka yorumlar içinde sürdüreceği yaşam konusunda "söz sahibi" olabilirler. Demek ki mutlak özerklik mitinin alaşağı edilmesi özerklik üzerindeki özgül sınırlamaların keşfine ve reddine yolaçmıyor, hatta tam tersine bu sürece engel bile olabiliyor.

Anlamın belirlenebilirliği, denetlenebilirliği, öznenin özerkliği ve söylemsel yapılarla ilişkisi, biyolojik cinsiyetle *(sex)* toplumsal cinsiyet *(gender)* arasındaki ayrımın geçerliliği gibi soruların feminizmle yapısalcılık sonrası kuramların ilişkilerini gündeme getirecek biçimde ortaya çıktığı düşünsel alanlardan biri de edebiyat eleştirisidir. Böyle bir karşı karşıya gelişin ilginç ve tartışmalı bir örneği Jonathan Culler'ın (1982) *Yapıçözüm Üzerine* (*On Deconstruction*) adlı kitabında yeralan "Bir Kadın Olarak Okumak" adlı bölümde görülebilir. Bu bölümde feminist edebiyat eleştirisinin başta sözünü ettiğim olgunlaşma öyküsü kalıplarına büyük ölçüde koşutluk gösteren bir tarihçesi sunulur. Burada kurgulanan gelişim çizgisini özetlemenin feminizmde öznenin yeriyle ilgili genel tartışma-

lara somutluk kazandırmak açısından yararlı olacağını düşünüyorum.

Culler'a göre feminist eleştirinin ilk aşamasında "kadın okur kavramı, kadınların toplumsal ve ailesel yapılar içindeki yaşantılarıyla okur olarak yaşantıları arasında bir süreklilik olduğunun ileri sürülmesine yolaçmıştır" (*a.g.e.*: 46). Yani kadınların toplumsal konumları ve deneyimleri erkeklerden farklı olduğu için edebiyat metinlerini de onlardan farklı bir gözle okurlar. Örneğin bir romandaki erkek kahramanla özdeşleşme çağrısına uymakta ya da erkek fantazilerine seslenen kurmacalardan erkeklerle aynı oranda ya da aynı türden bir haz almakta güçlük çekmeleri doğaldır. Okudukları kitaplar konusundaki değer yargılarının da kendi deneyimlerinden tümüyle bağımsız olması beklenemez. Kadınların aile yaşamında karşılaştıkları sorunları irdeleyen bir romanı, dört duvar arasına kapanmış bir yaşamın çıldırtıcılığını sergileyen bir öyküyü, anne olmanın ikircikli coşkusundan sözeden bir şiiri, evrensel insan deneyimlerine seslenmeyi pek beceremeyen ikinci sınıf edebiyat kategorisine yerleştirmekte erkek okurlar kadar kararlı olmayacakları tahmin edilebilir. Culler'a göre feminist eleştirinin ilk aşaması işte bu farklılıkların ciddiye alınması demektir. Bu aşamada "kadın olarak yaşadıklarının okur olarak gösterdikleri tepkilere otorite kazandırdığı inancı, feminist eleştirmenlere, baş tacı edilmiş yapıtları da gözardı edilmiş olanları da yeniden değerlendirme cesareti vermiştir" *(a.g.y.)*. Kadın olma deneyimiyle kadın olarak okuma etkinliği arasında kurulan bağ, feminist eleştirmenlerin edebiyattaki kadın karakterleri yorumlama, kadın imgelerini sorgulama, metinlerin dillerindeki cinsiyetçi öğeleri saptama, bakış açılarındaki tek yanlılıklara dikkat çekme ve kadın yazarların yapıtlarını yeniden değerlendirme yolundaki çabalarına hem olanak hem de meşruluk kazandırır.

Ancak feministlerin edebiyat eleştirisine kazandırdıklarını kadınlık deneyimlerine bağlarsak, kadın okurların neden hep kadınca okumadıklarını, birçok edebiyat metninin yapısal olarak oluşturduğu ve varsaydığı erkek okur konumunu nasıl doldurabildiklerini açıklayamayız. Kadınca okumak kadın olmanın doğal, kendiliğinden bir sonucu olamaz. Culler'ın deyişiyle, "bir kadından kadın olarak okumasını istemek aslında çifte ya da kendi içinde bölünmüş bir taleptir. Hem verili bir durum olarak kadınlığa başvurur, hem de aynı anda, bu durumun yaratılmasına, gerçekleştirilmesine yönelik bir çağrı yapar" (*a.g.e.*: 49). Bu çelişik gerekliliğin kavranmasıyla, feminist eleştirinin "kadın okur hipotezi" üzerinde temellenen ikinci aşamasına geçilir. "Kadın okur hipotezi," edebiyat yorumlarına yön veren estetik ve siyasal varsayımların açığa çıkarılıp sorgulanmasına yarayan kuramsal bir araç niteliği kazanır. Aynı zamanda da kadınların kendi çıkarlarına aykırı bir biçimde erkek bakış açılarıyla özdeşleşmelerini engellemeye yönelik bir bilinçlenme, bilinçlendirme yöntemidir. Judith Fetterley'nin terimleriyle söyleyecek olursak, "kadın okur" direnen okurdur (*The Resisting Reader*). Culler'a göre,

> bu düzeyde, feminist eleştiri, cinsiyetler arasındaki ezme-ezilme ilişkisinin eleştiri açısından doğurduğu sonuçlara duyarlı olan her tür eleştiriye verilmesi gereken isimdir; tıpkı "kadın meseleleri"nin günümüzde kişisel özgürlük ve toplumsal haksızlıklara ilişkin birçok temel soruna verilen isim olduğu gibi. (*a.g.e.*: 56)

Üçüncü aşamasında ise feminist eleştiri, kadın okur hipotezinden yararlanarak alternatif edebiyat yorumları üretmeyi bir yana bırakıp ataerkil kültür tarafından biçimlendirilmiş okuma pratiklerinin felsefi temellerini ve metodolojik ilkelerini reddeder. Anlamın bütünselliği ve belirliliği, metnin yazarın zihninde bir kaynak, bir başlangıç noktasına sahip olduğu, edebiyatın amacının soyutu somut aracılığıyla yansıtmak, yani görünenle görünmeyen, bireyselle evrensel arasında metaforik ilişkiler kurmak olduğu türünden varsayımların erkek otoritesinin pekiştirilmesine nasıl hizmet ettiğini ortaya koyar. Örneğin G. C. Spivak'a göre

> kişinin çocukları, torunları yoluyla kendi varlığını temsil etme arzusu, sözcüklerine tam kendi bilincindeki anlamı temsil ettirme arzusuna benzer. İster yorumbilim anlamında olsun, ister hukuksal ya da baba kaynaklı soy çizgisi anlamında, kendini mutlak kaynak ilan etme yetkisi fallusa aittir. Bu arzunun nedenleri aynı zamanda sonuçlarıdır: hukuksal işlem ve yasa üzerine kurulu bir toplumsal yapı (logosmerkezcilik); yaratan, ortaya çıkaran benliğin hükümranlığı ve anlamın belirliliği üstüne kurulu bir mantık yürütme yapısı (fallogosmerkezcilik); belirleyici an ya da gösteren *(signifier)* olarak fallus üzerine kurulu bir metin yapısı (fallusmerkezcilik). (Spivak 1983: 169)

Aynı görüşü Luce Irigaray, Dorothy Dinnerstein, Peggy Kamuf gibi feminist yazarların yapıtlarına başvurarak geliştiren Culler, ussal, soyut, düşünsel olanın, duygusal, somut, bedensel olana üstün tutulmasının ataerkil düzen için taşıdığı önemi Spivak'dan daha açık bir biçimde dile getirir. Bu görüşe göre ataerkil düzenin temel ilkelerinden biri ve sürekliliğinin koşulu, babanın çocukları üzerindeki haklarının güvence altında olması, babadan oğula uzayan çizginin kuşkunun ya da gayrimeşruluğun tehdidinden korunmasıdır. Ama annelik duyuların sunduğu delillerle kanıtlanabilen bir ilişki olduğu halde, babalık bir öncülden yapılan bir çıkarımdır yalnızca. Babalığın doğrudan fiziksel bir bağ olarak kurulamayan, kuşkuya açık, elle tutulmaz niteliği babalarda, çocuklarıyla soykütüksel, simgesel, yasal bağlar kurma, varisleri yoluyla ölümsüzlük edinme, kadınların cinsel yaşamını sıkı bir biçimde denetleyerek kendileriyle çocukları arasındaki sürekliliğin başka tohumlar tarafından kesintiye uğratılmasını engelleme kaygısı uyandırır. Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitabında uygarlığın başlangıcı konusunda söyledikleri de bu olguyu destekler niteliktedir. Uygarlığın ortaya çıkışı üç sürecin çakışması olarak belirmiştir: Tanrı'nın görünür imgelerinin yaratılmasının yasaklanması (yani görülemeyen bir Tanrıya tapınma zorunluluğu), dilin ortaya çıkışı, anaerkil düzenin yerini ataerkil düzenin alışı. Bu durumda, diyor Culler, ataerkil kültürün egemenliğini pekiştirmeye yönelik bir

edebiyat eleştirisi de doğal olarak yazarlık konumunu babalık yoluyla tanımlayacak, yazarın kendi metni üzerinde iddia ettiği babalık haklarına saygı duyacak, hangi anlamların meşru, hangilerinin gayrimeşru olduğuyla yakından ilgilenecek, gayrimeşru yorumları engellemek amacıyla okurların metinlerle temasını *(intercourse)* denetleyen ilkeler geliştirmeye büyük önem verecektir (*a.g.e.*: 61). Feminist eleştirinin üçüncü aşamasında ortaya çıkan görev işte bu doğru okuma, doğru yorumlama ilkeleriyle ataerkil otorite arasındaki bağları somutlamak, öznenin hükümranlığı, mantığın üstünlüğü varsayımlarına dayanmayan alternatif anlamlandırma, yorumlama biçimleri ortaya koymaktır.

Culler'ın anlattığı feminist eleştiri öyküsünde feminizmin yaşantıyla okuma arasında kurduğu naif bağdan adım adım uzaklaşarak yapıçözümcülüğe doğru evrildiğini görmemek olanaksız. Hatta Tania Modleski'ye (1986) göre, Culler'ın kitabının yapısı bile feminizmin yapıçözümcülük içinde eritilişinin bir amblemi gibi: *Yapıçözümcülük Üzerine* adlı üç yüz küsur sayfalık bir kitap içinde kadın olarak okuma konusuna ayrılmış yirmi sayfa. Üstelik bütün bu kadınca okuma tartışmasının vardığı temel sonuç okurun bölünmüşlüğünü, kurgusallığını bir kez daha kanıtlamak, yapıçözümcü varsayımlara direnen eleştirmenlere bir gol daha atmak. Böylece Culler'ın feminizme karşı tavrı, karısının desteğiyle iyi bir meslek ve mevki sahibi olduktan sonra gereksizleştiğinde onu sepetleyen bir kocanın tavrını andırıyor (Modleski 1986: 131-132). Konuya bu açıdan bakmak küçümsenemeyecek bir polemik değer taşıyor kuşkusuz. Ama belki de daha yararlı olan, Culler'ın sergilediği akıl yürütme biçimini, vardığı sonuçlar konusundaki hoşnutsuzluğumuzu dile getirerek geriye dönük bir biçimde reddetmek yerine, bu sonuçlara varmasını olanaklı kılan varsayımlara, indirgemelere, atlamalara dikkat çekmek.

Yukarıda özetlediğim feminist eleştiri öyküsünü böyle bir amaç doğrultusunda bir kez daha gözden geçirmeye kalkınca daha baştan belli bir şaşkınlık yaşamamak elde değil. Culler'ın feminist eleştirinin ilk aşamasına atfettiği deneyselcilik, hatta saflık, ancak bu aşamanın sözcüleri olarak öne çıkardığı yazarları okumayı çok kararlı bir biçimde reddederek yaratılabilecek bir mit. *İkinci Cins*'de Simone de Beauvoir'ın, *Cinsel Politika*'da Kate Millett'ın yaptıkları metin okumalarında, özellikle de Lawrence, Stendhal, Miller, Mailer gibi romancıların kadınlar ve kadın erkek ilişkileri ile ilgili varsayımlarını, yanılsamalarını, fantazilerini eleştirdikleri bölümlerde, ne kadınlara özgü yaşantılar tanımlanıyor, ne kadın olarak okumak diye özel bir deneyimden sözediliyor, ne de herhangi bir aşamada, yapılan okumanın doğruluğunun güvencesi olarak okumayı yapanın kadınlığına başvuruluyor. İnsanın kadın olarak doğmadığını, kadın haline geldiğini söyleyen Beauvoir da, kitabının adından başlayarak her sayfasında politika kavramını öne çıkaran Millett da ataerkil kültürün ürettiği kadın mitlerinin yanlışlığını göstermek için bu mitleri kadınların dile getirdiği gerçek, çarpıtılmamış, işlenmemiş, ham durumda birtakım kadın yaşantılarıyla karşılaştırma

çabası içine girmiyorlar. Her iki yazar da ele aldıkları edebiyat metinlerini, metinler öncesindeki, ötesindeki bir kadınlık bilinciyle değil, tarihsel, toplumbilimsel, ruhbilimsel, siyasal boyutları olan bir kuram ışığında yorumluyorlar. Bu kuramsal çerçevede yeniden anlamlandırılan metinlerin, parçası oldukları ataerkil söyleme katılış biçimlerinin, bu söylem içindeki işlev ve dönüşümlerinin izinin sürülmesi, aynı zamanda onların bir çözülüşe uğratılması, evrensellik adına kurdukları otoritenin sarsılması, üzerine kuruldukları fantazilerin açığa çıkarılması sonucunu doğuruyor. Yani sözkonusu yorumların, yeniden değerlendirmelerin kendinde gördüğü otoritenin kaynağı, kadın kimliği değil, feminist kuramın ve tarihsel, kültürel bağlam içinde okuma yönteminin taşıdığı doğruluk iddiası.

Bu iddia elbette ataerkil düzen içinde bir kadın olmanın ne demek olduğu konusunda birçok deneysel önermeyi de içeriyor. Bu "ilk aşama" feminist eleştirinin çeşitli söylemler içindeki kadın temsillerine yönelttiği eleştiri, kadınların gerçek yaşantılarıyla bu temsiller arasındaki farkın kadınlar tarafından doğru olarak bilinebileceği ve dile getirilebileceği yolunda bir epistemolojik önerme içeriyor. Ama sözkonusu deneysel önermelerin dayandığı kadın kavramının da kadınlık deneyimlerinin de, moda deyişle söyleyecek olursak, "zaten yazılmış" toplumsal olgular olduğu yine bu yazarların tezlerinin bir parçası. Beauvoir'ın kimsenin kadın olarak doğmadığı yolundaki sözleri bu açıdan önemli çünkü yalnızca bir özne olarak kadının kurulmuşluğuna, belirlenmişliğine değil, aynı zamanda kendisini biçimlendiren koşullarla arasına eleştirel bir uzaklık koyduğu ölçüde kendisini yeniden tanımlayabileceğine işaret ediyor. Eleştirel okuma eylemi bu sürecin yalnızca bir parçası olmaktan öte, bir modeli olarak düşünülebilir. "Kadın olarak okuyan" bir okur, hem elindeki metinle arasına kuramsal bir kavram olarak "kadın"ı yerleştiren, hem de okuma süreci içinde bu kavramı yeniden üreten, yeniden biçimlendiren bir okurdur. Kendisini bu metinle ilişkisi içinde, okuma süreci içinde "kadın okur" olarak kurar, daha önceden zaten kendisine "ait" olan bir kadınlık yaşantısına başvurarak değil. Beauvoir ve Millett'ın yaptığı metin yorumlarına katılmayabiliriz ama bu yorumların dayandığı kadın kavramının karmaşıklığını gözardı etmek haksız bir güdükleştirme olur.

Kuşkusuz Culler'ın amacı da böyle bir güdükleştirmeyi sağlamak, belirli yazarların çözümlemelerini küçümsemek değil. Öyle olsaydı feminist eleştiriyle ilgili tartışmalarının herhangi bir ilginçliği kalmazdı. Culler'ın yaklaşımı, feminizmin içinde varolan bir gerilimi bir yandan doğru bir biçimde teşhis ederken bir yandan da bazı konularda körleşebilecek kadar abartması açısından tipik. Culler'ın feminist eleştirinin birinci ve ikinci aşamaları arasında varolduğunu iddia ettiği ayrım aslında yok çünkü birinci aşama hiçbir zaman yaşanmadı. Ama nasıl kadın olarak yaşamakla kadın olarak okumak arasında mutlak bir süreklilik hiçbir zaman sözkonusu olmadıysa, kuramsal ve siyasal bir özne konumu olarak kadınlık da hiçbir zaman tek tek kadınlardan, onların yaşantılarından, hatta be-

denlerinden tümüyle bağımsız olmadı. Culler'ın birinci ve ikinci aşamalar olarak ayrıştırıp belli bir çarpıtmaya uğrattığı kavramlar, yani bir yanda gerçek kadın okurlar, bir yanda bir hipotez olarak kadın okur, bir yanda deneyimin, bir yanda kuramın otoritesi, feminist eleştiri pratiği içinde aynı anda birlikte işlerlik kazanan stratejiler. Bu gerilimin dile getirilişine bir kez daha bakalım:

> Bir kadından kadın olarak okumasını istemek aslında çifte ya da kendi içinde bölünmüş bir taleptir. Hem verili bir durum olarak kadınlığa başvurur, hem de aynı anda, bu durumun yaratılmasına, gerçekleştirilmesine yönelik bir çağrı yapar. Kadın olarak okumak basit bir kuramsal konum değildir çünkü öze ilişkin olarak tanımlanan bir cinsel kimliğe başvurur ve o kimlikle ilgili deneyimlere ayrıcalık tanır. Karmaşıklıklara en duyarlı kuramcılar bile böyle bir şeye, meşrulaştırılmasında kullanıldığı kuramsal konumdan daha temel olarak görülen bir duruma ya da deneyime başvururlar. (Culler 1982: 49)

Bu tartışmada sözkonusu olan deneyimle kuramsal konum ayrımı, aslında feminist kuram için büyük önem taşıyan, cinsiyetle *(sex)* toplumsal olarak biçimlendirilmiş cinsiyet *(gender)* arasındaki ayrımın daha üst soyutlama düzeyinde bir izdüşümü olarak görülebilir. Nasıl cinsiyet biyolojik olarak verili bir durumken toplumsal cinsiyet bu durum üstüne inşa edilmiş kültürel bir olguysa, deneyim ya da yaşantı da kuramsal ya da siyasal anlamdaki kadın konumuna göre bir öncelik taşır, ona temel oluşturur. Ancak Judith Butler'ın da belirttiği gibi, "cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım feminist özneye bir bölünme getirir" (1990: 6). Biyolojinin kader olmadığını göstermek amacıyla ortaya atılmış olan bu ayrımın işe yaraması için cinsiyetle toplumsal cinsiyetin nedensel ve zorunlu olarak birbirlerine bağlı olmadıklarını, ikincisinin birinciye oranla çok daha değişken olabileceğini kabul etmemiz gerekir. Yine Butler'a göre:

> Toplumsal cinsiyet belli bir cinsiyeti olan bedenin üstlendiği kültürel anlamlarsa, toplumsal cinsiyetin diğer anlamdaki cinsiyetten zorunlu bir biçimde çıkarsanabileceği söylenemez. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını mantıksal sonucuna götürürsek, cinsiyetli bedenlerle kültürel olarak kurulmuş cinsiyetler arasında temel bir kopma ortaya çıkar. Şimdilik yalnızca iki cinsin varlığını varsaysak bile, "erkekler"in kurulmasının yalnızca eril bedenlerin payına düşeceği, "kadınlar"ın yalnızca dişi bedenleri yorumlayacağı sonucuna varamayız. (*a.g.e.*: 6)

Bu mantığın feminizm için doğuracağı sorunları öngörmek çok zor değil. Bedenle cinsel kimlik arasında bir belirleme ilişkisi olduğunu kabul edersek eşitsizlik ve kısıtlamalar üzerine kurulmuş cinsel kimlikleri dönüştürme olanağını ortadan kaldırıyoruz. Toplumsal cinsiyeti bedenden bağımsızlaştırırsak feminizm için "taban" ya da "özne" işlevi görecek, belli bir kalıcılığa sahip kadın kimliklerinden vazgeçmek, kadınlığın dişi ya da eril bireyler tarafından değişik biçimlerde üretilip sahiplenilebilecek içi oldukça boş bir tanımlama olduğunu kabul etmek, kadınların siyasal ve kültürel olarak tanınma, temsil edilme taleplerini bu açıdan yeniden gözden geçirmek zorunda kalıyoruz.

Bu soruna basit bir çözüm önermenin olanaksızlığı ortada ama toplumsal cinsiyet kavramından vazgeçmekte çok acele etmemek gerektiğini söyleyerek başlayabiliriz işe. Şu anda ele aldığımız biçimiyle bu kavram aslında olduğundan daha sorunlu görünüyor. Bunun nedeni hem sorunu fazlasıyla mantıksal bir boyuta indirgemiş, pratik bağlamlardan koparmış olmamız, hem de cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının her iki kutbunu da mutlaklaştırmaya yatkın bir mantığa bağlı kalışımız. Oysa yine Butler'ın belirttiği gibi, cinsiyeti her türlü toplumsal, kültürel tanımlamanın ötesinde ve öncesinde verili bir durum olarak ele almak, cinsiyetle toplumsal cinsiyet ilişkisini doğayla kültür karşıtlığı paradigması içinde yorumlamak anlamına gelir (*a.g.e.*: 7-8). Böyle yaparak hem çeşitli açılardan sorgulayıp sorunsallaştırdığı bir ikili karşıtlığı feminist kuramın tam merkezine yerleştirmiş oluruz, hem de kültürel anlamlardan bağımsız, söylemler tarafından yorumlanmamış, işaretlenmemiş bir bedensel cinsiyet mitine bağlı kalırız. Oysa kadınlarla erkeklerin bedenleri arasındaki farklılıkların neden sarışınlarla esmerler, uzun boylularla kısa boylular arasındaki farklılıklardan daha temel, daha anlamlı, daha tanımlayıcı olduğunu sorarsak, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin her görünümüne, her alanına zaten daha baştan nüfuz etmiş bir gerçeklik olduğunu anlamaya başlayabiliriz.

> Kültürel anlamlar tarafından her zaman zaten yorumlanmamış bir bedene ulaşma olanağı yoktur; dolayısıyla, cinsiyet, söylem öncesi anatomik bir gerçeklik niteliği taşıyamaz. Gerçekten de cinsiyetin, tanımı gereği, daha başından toplumsal cinsiyet olduğu görülecektir. (Butler 1990: 8)

Öte yandan, toplumsal cinsiyetin kültürel yoğrulabilirliği, insanlar tarafından yeniden yorumlanmaya ve dönüştürülmeye açık niteliği, onu basit bir seçim konusu haline getirmez. Anatomi kader değildir ama insanların dişi ya da eril olarak işaretlenmiş bedenlere sahip oluşları, belli bir toplumsal bağlam içinde farklı seçenekleri farklı derecelerde olanaklı kılar, çeşitli ilişkiler içinde yeniden yorumlanacak maddi bir gerçeklik oluşturur. Bu yeniden yorumlama ne tümüyle özgür bir iradenin işidir, ne de salt bireysel düzeyde yaşanabilecek bir süreç.

Kadın olarak okuma konusuna dönecek olursak, Culler'ın ikinci aşama feminizme özgü olarak nitelendirdiği kadın okurun bölünmüşlüğünü oluşturan uçları yukarıdakine benzer bir indirgeme içinde tanımladığını, kadın yaşantılarına gereksiz bir hamlık, verililik, kadın okur hipotezine de aşırı bir iradecilik *(voluntarism)* atfettiğini, bu bölünmüşlüğü giderek kadın okur hipotezini kadınlardan tümüyle koparmak yoluyla çözdüğünü söyleyebiliriz. Başlangıçta, haklı olarak, kadınca okumanın salt kuramsal bir konum olmadığını belirtirken, bunun karşısına "verili bir durum olarak kadınlık," "öze ilişkin olarak tanımlanan bir cinsel kimlik," belli deneyimlere "ayrıcalık tanıma" gibi kuşku verici, söylem ötesi anatomik cinsiyet kavramına denk düşecek türden seçenekler koyuyor. Daha da önemlisi, feminist eleştirinin öznesinde teşhis ettiği bu bölünmenin eleştiri

pratiği için ne gibi somut sonuçlar doğurabileceğini tartışmaktan kaçınırken, okumayı yapanın cinsiyetinden bağımsız bir "kadın okur hipotezi"ni çok daha yararlı ve olgunca bulduğunun açık ipuçlarını veriyor. Hatta kadın okur kavramını tümüyle bir yana bırakıp, feminist eleştirinin cinsler arası eşitsizliklere duyarlı her türlü eleştiriye verilebilecek bir isim olduğunu belirtiyor; "tıpkı 'kadın meselelerinin' günümüzde kişisel özgürlük ve toplumsal haksızlıklara ilişkin birçok temel soruna verilen isim olduğu gibi" (Culler 1982: 56). Dolayısıyla,

> Bu aşamada yapılması gereken, erkek gözünden yapılan okumalara karşılık kadına özgü bir okuma ortaya koymak değil, argüman geliştirme ve metnin sunduğu verileri mantıklı bir açıklama içinde anlamlandırma yoluyla, metni kuşatıcı bir bakış açısı, ikna edici bir okuma üretmektir. Bu tür feminist eleştiride varılan sonuçlar, insanın ancak kadınlara ait bir takım yaşantıları olmuşsa duygudaşlık kurabileceği, anlayabileceği, aynı görüşte olabileceği sonuçlar olmak anlamında kadınlara özgü değildir. (Culler 1982: 58)

Bu betimleme yine "birinci aşama" feminist eleştiri konusunda ima ettikleri açısından ilginç. Mantıksal olarak ikna edici olmayı amaçlamayan, metindeki verileri tutarlı bir açıklama içinde anlamlandırmaya çalışmayan, tüm inandırıcılığını "kadın gözüyle" yapılmış olmasına dayandıran metin okumalarının hangi "birinci aşama" feminist eleştirmenlerin yapıtlarında bulunduğu merak konusu. "Kadınlara ait bir takım yaşantıları" olmamış bir eleştirmen olarak Culler birinci aşama feminist eleştiri örnekleri olarak nitelendirdiği metin okumalarını anlamamış olduğunu mu söylemek istiyor? Bütün bunlar bir yana, "kadın meseleleri" özgürlük ve toplumsal adalete ilişkin her türlü sorun için kestirme bir isim, kadın olarak okumak da bu sorunlara duyarlı kalarak mantıklı, ikna edici metin yorumları yapmak olarak tanımlandığında, kadın okur, yeni edinilmiş olgunluğuyla kenara çekilip kadın olarak okumaya hazır erkeklere yanında yer açıyor. "Karmaşıklıklara en duyarlı" (ama yine de kadın olan) kuramcıların bile yaptığı gibi "daha temel deneyimlere" ya da "öze ilişkin olarak tanımlanan cinsel kimliklere" başvurma gereği ortadan kalkıyor. "Bir kadın olarak okumak" kavramı, barındırdığı gerilimler ve çelişkiler öne çıkarılarak bir tür tükenme noktasına vardırıldıktan sonra erkek eleştirmeni de aynı rahatlıkla barındırabilecek bir okur konumu hazırlanmış oluyor.

Tania Modleski bu sonucu şu sözlerle reddediyor: "Ataerkil bir kültürde kadın olarak okuma eylemi, kadın okur *hipotezinin, gerçek* bir kadın okur tarafından, feminist kadın eleştirmen tarafından, ileri sürülmesini zorunlu kılar" (1986: 134). Bu sözleri herhangi bir erkek eleştirmenin bir metni feminist açıdan yorumlayamayacağı biçiminde anlamak yanlış olur. Böyle bir iddiayı çürütecek örnekler göstermek çok kolay. Öte yandan, "erkekler de feminist eleştirmen olabilirler ama olmasınlar, kadınların kendi adına konuşma hakkına saygı göstererek kenara çekilsinler, kadın okur konumunu işgal etmesinler" türünden bir talepte bulunmanın da anlamsız olduğu kanısındayım. Hiçbir eleştiri yönteminin

uygulanması herhangi bir topluluğun iznine bağlı olamaz. Kaldı ki insanlar kendi görüşlerini başkalarını ikna etmek, destek bulmak için açıklar ve savunurlar, başkalarının kendilerine katılmalarını engellemek için değil.

Demek ki kadın olarak okumak kavramının bir anlam taşıması için feminist kuram ışığında okumaktan bir farkının olması, yalnızca metinlere yeni yorumlar getirmeye yönelik bir etkinlik olarak düşünülmemesi gerekiyor. Daha önce de söylediğim gibi, okuma eylemi, kadınların kendi öznelliklerini biçimlendiren süreçlerin farkına vararak, bu süreçlere katılıp müdahelede bulunarak, kimliklerini oluşturmalarının bir parçasıdır. Okuma eyleminin kadın öznesi ne bedensiz, tarihsiz bir hipotez, ne de okuma etkinliğinin dışında, öncesinde edinilmiş bir yaşantılar toplamıdır. Feminist bir kadının kadın olarak okuması, metinlere bir erkeğin getiremeyeceği yorumları getirebileceği için değil, bir erkeğinkinden farklı bir toplumsal eylem olduğu için önemlidir. Bu eylemin arkaplanında kadınların çeşitli başka alanlardaki mücadeleleriyle kurulan bağlar, okuma ve eleştiri pratiklerini çevreleyen kurumsal koşullara, örneğin akademik ortamlarda kadınların karşılaştıkları engellemelere karşı alınmış bir tavır, kadınların düşünsel etkinliklerini ikincil sayan köklü bir geleneğe yöneltilmiş bir meydan okuma vardır. Kadınların kadın olarak okumalarının önemini görmek için, eleştiri kuramlarını, metinlere uygulanmak üzere hazır bekleyen reçeteler olarak düşünmekten, işlevlerini yalnızca yeni metin yorumları üretmekle sınırlamaktan vazgeçmemiz gerekir. Erkekler ne kadar başarılı feminist okumalar yaparlarsa yapsınlar, "kadın" anlamlı bir toplumsal kategori olduğu sürece, kadın olarak okumakla kadın olarak yaşamak arasında karmaşık bir bağ olacaktır. Kadın olarak okumak, kadınların, kimliklerini oluşturan söylemleri kesip biçme, yeniden yazma, onlara karşı bir direniş sahneleme *(performative resistance)* pratiklerinin bir parçasıdır.

"Kadın" anlamlı bir toplumsal kategori olduğu sürece. . . Bu konuda feministler arasında bile bir görüş birliğinin sözkonusu olmadığı pek yeni bir haber değil. Toplumsal cinsiyet olarak kadın kavramı, kültür ve tarih ötesi bir evrenselliğe eğilimli olduğu için çeşitli eleştirilere hedef olmakta. Farklı cinsel eğilimleri olan, farklı ırklardan, sınıflardan, etnik topluluklardan bireylerin ortak bir kadın kimliği çerçevesinde tanımlanamayacağı, "kadın" yerine "kadınlar"ı koymanın da bu sorunu çözmediği sık sık dile getiriliyor. Bu yazının boyutları içinde böyle bir sorunu tartışmak olanaksız. Ama bu genel itirazların, feminist eleştirinin ve kadın okur, kadın yazar gibi kavramların geleceği konusunda beni pek telaşlandırmadığını belirtmek istiyorum. Yazının başında özne kavramına ilişkin olarak söylediklerim toplumsal cinsiyet olarak kadın konusunda da geçerli. Hiçbir kuramsal kavramdan saflık bekleyemeyiz. Herhangi bir topluluk hakkında bir genelleme yaparken dışlayıcı olmamak için kaç değişik kimlik eksenini gözönünde bulundurmamız gerekiyor? Bu konuda bir kural belirlemek, cinsiyet, cinsellik, ırk, sınıf, etnik köken gibi kavramlardan oluşan listeyi uzatarak işin altından

kalkmak olanaksız. Kadın kavramını kullanırken kadınlar arasındaki birçok farklılığı gözardı ettiğimizi bilmek bu kavramdan vazgeçmek için bir neden değil. Susan Bordo'nun da belirttiği gibi, feminist eleştirinin önündeki çok daha büyük bir engel,

> ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet konusundaki tek "doğru" bakış açısının farklılığın olumlanması olduğu yolundaki dogmadır; bu dogma, toplumsal cinsiyetle ilgili genellemelere *ilke olarak* özcü ve bütünselleştirici diye saldıran eleştirilerde kendini gösterir. Oysa böyle suçlamaları yapabilmek için herhangi bir "bütünlük" tarafından bastırılan *gerçek* farklılıkların somut örneklerinin verilmesi gerekir. (1990: 140) (vurgular orjinal metne ait)

Kadın olarak okumaya soyunan her eleştirmen bir ölçüde bütün kadınlar adına konuşmak durumunda kalacaktır. Anlamlı eleştiriler, genel olarak bu duruma karşı değil, belli bir okumanın hangi kadın seslerini bastırdığını, kadınlar arasındaki hangi farklılıkları gözönüne almanın bu okumayı ne yönde değiştireceğini göstererek, her somut okuma bağlamında yapılabilir ancak. Yalnızca hangi farklılıkların önemli, hangilerinin önemsiz olduğu değil, hangi farklılıkların korunması, hangilerinin ortadan kaldırılması gerektiği de somut amaçlar doğrultusunda belirlenir. Bütün farklılıkları yüceltmek ilericilikle eş anlamlı değildir.

Öyleyse, kavramların yaşam karşısında yetersiz kalışlarından, saflıklarını bir türlü koruyamamalarından çok fazla rahatsız olmamaya karar vererek kadın olarak okuma etkinliğini sürdürmek olanaklı. Culler'ı, feminist eleştirinin "üçüncü aşaması"na özgü okumaları tercih etmeye iten ise, tartışmayı tümüyle epistemolojik bir boyuta kaydırarak kadın kavramının tuzaklarından kurtulmanın çekiciliği olsa gerek. Daha önce de özetlediğim gibi, bu üçüncü aşamada, erkekler tarafından oluşturulmuş okuma kurallarının reddedilmesi sözkonusu. Metnin anlamıyla yazarın niyetleri arasındaki bağı koparmak, meşru ve gayrimeşru yorumların belli nesnel ölçütler yoluyla ayırdedilebileceği görüşüne karşı çıkmak, sonsuz bir metinsel oyun estetiği kurmak, yani yapıçözümcü okuma yöntemlerine bağlı kalmak, ataerkil kültürün edebiyat eleştirisi alanındaki denetimine karşı koymak anlamına geliyor.

"Gerçekçilik, rasyonalite, metne hakim olma *(mastery)*, açıklama gibi birçok kavramın fallusmerkezci eleştiriye ait oldukları gösteriliyor" (Culler 1982: 62).

Başka alanlarda olduğu gibi edebiyat eleştirisinde de yönteme ilişkin varsayımların ideolojik açıdan masum olmadığı doğru. Ama yine de bu "üçüncü aşama" feminizme dayanak oluşturan mantıktan kuşkulanmak için birçok iyi neden var. Birincisi, analojiler bir konuyu anlamak ya da bir görüşü dile getirmek için çok yararlı araçlar olabilirse de tek başlarına kanıt değildirler; bir kuramsal yaklaşımı doğrulamak ya da çürütmek için yeterli olamazlar. Yazarla metni arasındaki ilişki babayla çocuk arasındakine benzetilebilir; gerçekten de birçok yazar yapıtlarından beyninin çocukları olarak sözetmiştir. Ama bu benzetmeyi genişleterek bir alegori haline getirip, örneğin yorum konusunda nesnel ölçütle-

rin geçerliliği inancıyla çocukların meşruluğunu güvence altına alma kaygısını bir tutmak, zekice bir retorikten öte bir değer taşımaz. Yazarla metin ilişkisini anneyle çocuk arasındaki ilişkiye benzeterek anlatılacak başka bir alegorik öykü de yazarın metin üzerindeki egemenliğini savunmanın feminizm açısından ne kadar gerekli olduğunu göstermek için kullanılabilir.

İkincisi ve daha önemlisi, bu alegorik mantığın temelinde, belli epistemolojik önermelerle belli ideolojik yaklaşımlar arasında zorunlu, öze ilişkin bağlar olduğu yolunda bir varsayım yatıyor. Yapısalcılık sonrası eleştiri kuramlarının, özellikle de yapıçözümcü okuma yöntemlerinin savunucuları tarafından çok sık kullanılan bu varsayıma göre, örneğin metinlerin anlamlarını sınırlandıran ölçütler olmadığını savunan bir epistemolojik yaklaşımın ilerici politik sonuçları var çünkü okuyucu için daha fazla özgürlük anlamına geliyor. Okurlar metnin doğru anlamlarının bekçileri konumunda olan kişi ya da kurumların baskısından kurtularak okuma etkinliklerini kendi çıkarları ve gereksinimleri doğrultusunda biçimlendirebiliyorlar, edebiyat eleştirisi farklı siyasal kaygılara, farklı söylemlere yer verebilecek bir nitelik kazanıyor. Ama bu da kolayca tersine çevrilebilecek bir mantık. Nitekim, bilgi ve yorumlama konusundaki yapıçözümcü yaklaşımlara karşı olan eleştirmenlere göre, doğruluk ölçütlerini terketmek, bilginin salt egemen güçlere hizmet edecek biçimlerde kullanılmasının önündeki akılcı engelleri ortadan kaldırmak demektir. Yapıçözümcülüğün bütün doğrular ve genellemeler konusundaki uzlaşmaz kuşkuculuğu, varolan baskıcı yapılara ve eşitsizliklere "evrensel adalet," "insanlık," "nesnel doğrular," gibi kavramlar adına karşı çıkmayı olanaksız kılar. Sanıyorum bu tartışmadan çıkarmamız gereken sonuç, herhangi bir epistemolojik yaklaşımın kendi içinde ilerici ya da gerici olamayacağı, örneğin metinlerin anlamlarıyla ilgili aynı varsayımların karşıt siyasal amaçlara hizmet edebileceği, veya bu konudaki karşıt varsayımların aynı türden siyasal amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğidir. Zaten bir bilgi kuramının ilerici amaçlar doğrultusunda kullanılmaya çok elverişli olduğu gösterilebilse bile, bu o kuramın geçerliliği yolunda bir kanıt olamaz.

Demek ki feminist eleştiri kendi amaçlarını gerçekleştirmek için yapıçözümcü bir metin ve okuma anlayışına bağlı kalmak, Culler'ın betimlediği türden bir üçüncü aşamaya doğru evrilmek zorunda değildir. Üstelik yapıçözümcülüğün ve diğer postmodernist yaklaşımların kadın kavramını ele alış biçimleri genellikle feminizm açısından pek güven verici olmayan sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Yine Culler'a dönerek örnekleyelim. Culler, Peggy Kamuf'un kadın olarak yazmak konusunda söylediği sözleri, "yazmak" yerine "okumak" sözcüğünü geçirerek aynen alıntılıyor:

> -"kadın olarak okuyan bir kadın"- "aynı" terimin yinelenmesi o aynılığı yarıyor, hafif bir kaymaya yol açıyor, terimin içinde zaten hep işlemiş olan farklılık ilkesine dayalı anlamlandırmayı açığa çıkarıyor. Üstelik yinelemenin o noktada durması için hiçbir neden yok. Kavramın sonlu sayıda bir yineleme sonucunda mantıksal olarak kendini

> kapatmasına, başlangıçta varolan bir kendisiyle özdeşlik durumunun, bir dizinin son teriminde yeniden kazanılmasına olanak yok. Aynı şekilde, dizi için keyfi bir başlangıç, kendisi de bir yineleme olmayan bir terim de bulunamaz: ". . . kadın olarak okuyan bir kadın olarak okuyan bir . . ." ("Writing like a Woman," 298)

Bir anlamda bu yazının en başına dönmüş olduk. Kadınların özne olma talepleriyle postmodern söylemlerin özneyi parçalayıp öldürmelerinin kuşku verici bir biçimde aynı zamanlara denk geldiğinden sözetmiştik. Kadın okurun yukarıdaki alıntıdaki ilginç parçalanışı konusunda Tania Modleski'nin sözleriyle bitirelim: "Kamuf ve Culler her ne kadar "başlangıç noktası" kavramını yoketmek istiyorlarsa da, bu girişim en çok "kadın" (yokolan) özne olduğunda başarılı oluyor" (1986: 134).

KAYNAKÇA

Beauvoir, Simone de. (1974) *The Second Sex*. New York: Knopf.

Benhabib, Seyla. (1990) "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard." *Feminism/Postmodernism* içinde.

Bordo, Susan. (1990) "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism." *Feminism/Postmodernism* içinde.

Butler, Judith. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Culler, Jonathan. (1982) *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. New York: Cornell University Press.

De Man, Paul. (1986) *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. (1973) "Differance." *Speech and Phenomena* içinde. Evanston: Northwestern University Press.

Krupnik, Mark (der.). (1983) *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press.

Lauretis, Teresa de (der.). (1986) *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press.

Millett, Kate. (1969) *Sexual Politics*. New York: Avon Books.

Modleski, Tania. (1986) "Feminism and the Power of Interpretation." *Feminist Studies/Critical Studies* içinde.

Nicholson, Linda J. (der.). (1990) *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

Probyn, Elspeth. (1990) "Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local." *Feminism/Postmodernism* içinde.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1983) "Displacement and the Discourse of Woman." *Displacement* içinde.

Reading as a woman after the demise of the subject

This article considers some of the tensions between the poststructuralist discourse about "the death of the Subject" and the practice of feminism. Asserting that the general poststructuralist claim about having debunked the humanist myth of the sovereign Subject is neither as original nor as liberating as it is often assumed to be, it goes on to trace some of the limitations of the usefulness of this approach for a political project such as feminism. It examines Jonathan Culler's deconstructionist analysis of "reading as a woman" as a particular illustration of these limitations and the possible pitfalls of too ready an acceptance by feminist critics of poststructuralist demystifications of the notion of the subject. This examination reveals that Culler's approach is quite typical of a certain tendency in poststructuralist thought to assimilate the feminist critique of partriarchal culture into its own celebration of textual play. Culler appreciates the achievements of feminism and the insights provided by feminst readings of literature, but ultimately reduces the subject of feminist critique, the female reader of literary texts in this case, to an abstract, hypothetical, and hopelessly fragmented subject position. His deconstruction of the reader as a subject works best when the subject in question is a female reader. This may be considered as a warning against surrendering claims to subjecthood simply because the notion of the subject has been shown to be philosophically impure and problematic.

Feminist yapıbozum ve sömürge-sonrası kuram: Gayatri Spivak'ın çalışmalarında etik yaptırım*

*Gerald MacLean***

Giriş: Son dönem feminist kuramında kişisel ses kavramı üzerine

18 Mayıs 1995 günü, Ankara'da, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün düzenlediği "Feminizm, Sömürgecilik ve Yapıbozum" adlı konferansta bu yazının önceki bir şeklini sunduğumda, konuşmaya iki nokta üzerinde bağlam kurmaya yönelik bazı yorumlarla girmiştim: "Bir Erkek olarak Feminizm yapmak" diye adlandırdığım paradoks ve ikinci olarak, Amerikan akademik çevrelerinde son zamanlarda revaçta olan "Kişisel Eleştiri" kavramı. Bu konular üzerine düşüncelerimi burada yeniden ifade ederken, konferans boyunca yapılan bazı tartışmalarla birlikte konuşmam sonrasında yöneltilen bazı soruları da -ayrıntılarını değilse bile, en azından içeriklerini- aklımda tutmaya çalıştım.

1988'de uluslararası bir feminizm konferansında ilk kez anlattığım bir şakayla başlamak istiyorum. Bu şakayı birkaç yıl önce Southern California Üniversitesinde, Toplumda Kadın ve Erkek Çalışmaları programında ders veren bir erkek sosyal antropoloji profesöründen öğrenmiştim. Bu program, "Kadın Çalışmaları"nı savunan görüşlere karşın, kadınların kendi başlarına yeni bir akademik disiplinin temelini atamadıkları iddiasından doğan, ABD'deki diploma veren programların belki de ilklerinden biriydi. Bu iddiaya göre, birçok yüksek okul ve üniversitede halihazırda kurulmuş olan "Kadın Çalışmaları" aslında "cinsiyet *[gender]* çalışmaları" içinde yer alan programlar olmalıydılar, çünkü entellektüel titizliğe ve analitik özgüllüğe ulaşabilmek için, psikolojik, kültürel, toplumsal, siyasal, antropolojik vb. olarak bir erkek olmanın ne anlama geldiği üzerine ayrıca tutarlı açıklamalar da getirmeliydiler. Bu sorgulamaya karşı birçok kadın ve feministin

(*) Çevirenler: Arif Geniş ve Ebru Kayaalp.

(**) Wayne State Üniversitesi İngilizce Bölümü.

getirdiği bir cevap şöyleydi: akademideki entellektüel araştırmanın tarihi her zaman "erkek" sorununa hasredilmiş ve bu iş zaten yapılmış olduğu için, "kadın çalışmaları" programlarının "cinsiyet çalışmaları" içinde yeralmasına gerçekte ihtiyaç yoktur. Kadın çalışmalarını savunanlar, cinsiyet çalışmaları davasının ardında, kadınların gelişen kadın çalışmaları programlarındaki başarılarını, çalışmanın merkezi öznesini -kadını- yerinden ederek politize etmeye ve kadın akademisyenler için yeni alanlar açmak yerine zaten bir yere sahip olan çok sayıda erkeğe bu alanda da yer açmaya yönelik bir çaba hissediyorlardı.

Bahsedeceğim şaka, sonraları 'doğru tavrın' *[political correctness]** ilk tarihsel aşaması diye dalga geçilen tartışmaların ilk günlerinden doğdu. Erkeklikten kadınlığa geçmiş bir transseksüelin hikayesini anlatan bu şakada, bir Amerikan televizyon talk show'unda söyleşi yapılan transseksüel, cerrahi operasyonun hiçbir aşamasında acı duymadığını, ancak bir kadın olarak ne zaman maaşının yarısının kesildiğini düşünse büyük bir acı duyduğunu itiraf eder.

Bu şakayı komik bulmayanlar bile sanırım şakanın nüktesini, terimi genel bir anlamda kullansam da, anlamışlardır. "Kesmek" terimi üzerine yapılan bir cinas sayesinde, dilsel çevirme yoluyla şakanın dinleyiciyi başlangıçtaki hadım edilme endişesinden nasıl kurtardığını anlamak için ne de olsa Freud'a ihtiyacımız yok. Ve bu şaka cinsiyet-özgüllüğüne dair bir şaka olduğu için, benim "dinleyiciler" formülümün içerdiği cinsiyet farklılıkları üzerinde düşünmeye değer, çünkü Freud'un birçok yazısında bulunabilecek türden bir biyolojistik jenitalizm, şüphesiz, "erkeklerin" zorunlu olarak bu şakayı "kadınlardan" farklı bir şekilde algılayacaklarına inanmamızı sağlayacaktır. Fakat şakanın nüktesi diye adlandırdığım şey onun tam da bu ayrımı aşikâr bir krize çevirmesi ve böyle yaparak nüktenin bir parçası olan tehlikeyi göstermesidir; bu tehlike şakanın *kimin hakkında* olduğu sorusudur. Bir anlamda bu şaka, görünüşteki 'doğru tavrına' rağmen modernist ve elitisttir, çünkü şaka olarak kabul edilen şeyin büyük bir bölümü tam da bu tür bir televizyon şovunun izleyicileri olarak düşünmemiz gereken insanlar pahasınadır -aslında geçici olarak sansasyonel durumlara düşen ama bu olağandışı deneyimlerini hakikat diye ifade eden başkalarının televizyon seyrine bütünüyle kapılmış izleyiciler. Ancak şakanın tehlikesi, şakanın, aynı işi yapsalar da erkekler kadar para kazanmayan çalışan kadınlar *hakkında* da olmasıdır. Ve şakanın bu tehlikesi kendini gülerken duyan kadın dinleyiciye geri döner.

Bir başka anlamda bu şaka aynı zamanda, kadın olmanın mali külfetine katlanan transseksüelin konumundan konuşan ve şakayı anlatan erkek akademisyen *hakkındadır*. Ancak, bu tabii ki bir erkek olarak kadınlar hakkında ve ihtimal ki onlar adına konuşan ayrıcalıklı konuşmacının gerçek konumu değildir. Bu şakayı anlatan erkek akademisyen, jenital ve malî kayıp tehdidiyle tanımlan-

(*) ABD'de, cinsiyet, etniklik ve ırk temelli ayrımcılığa yönelik mücadelede alınan konum ve tavırların günlük hayatta ve akademik tartışmalarda sürekli olarak sorgulanması fikri ve eğilimi (ç.n.).

maktan uzakta, açıkça önemli bir iktidar konumunu işgal etmektedir. Kendi adıma belirteyim ki, pekçok kadına feminizmin içine kariyerist emelleri uğruna ve kadınların pahasına zorla giriyor görünebilen, kurumsal olarak güvenlik altındaki benim gibi erkeklerin yarattığı gerçek mesleki tehlikelerin farkındayım. Bunun saçma bir problem olduğunu da düşünmüyorum. Amerika'da ve İngiltere'de en azından entellektüel ve profesyonel sınıfların kadınlara, özellikle feminist kadınlara, kendi saflarında yer vermesine hâlâ gerçek bir ihtiyaç vardır. Feminizm üzerine araştırma yapmak için burs alan, feminizm üzerine kitap yazmak için sözleşme imzalayan, feminizm üzerine konuşma yapmayı kabul eden her erkek, bursu, kitap sözleşmesini, konuşma olanağını bulamayan bir kadını yerinden etme tehlikesi yaratır. Şüphesiz buna sadece, feminizm davasının ve kadınların imkanlarının erkeklerin suskunluklarıyla sağlanamayacağı şeklinde cevap verebilirim (Modleski, 1991; MacLean, 1992). Türk akademisinde erkek akademisyenlerin feminist kuram sahnesine hakim olmaları gibi bir problemin olmadığı bana Ankara'da erkekler tarafından söylendi.

Burada kısa bir kişisel açıklama gerekli görünüyor. Gayatri Spivak ile kişisel tanışıklığım, ben Jacques Derrida'nın adını duymadan önce başladı. 1977 yılında doktora programına girmek için gittiğim Virginia, Charlottesville'de tanıştık. Ders verdiği Chicago'dan misafir olarak gelen Spivak da Charlottesville'de yeniydi. O zamanlar etrafta entellektüel olarak benden çok daha uyanık olan son sınıf ve lisansüstü öğrencileri vardı. Hepsi de Fransız kuramsal çevrelerinde neler olup bittiğini iyi biliyorlardı. Baltimore'da Johns Hopkins Üniversitesi yeni yeni post-yapısalcılık üzerine konferanslara misafirlik etmeye başlamıştı; bu arada *Diacritics* ve *Glyph* gibi dergiler Parisli kuramcılardan en son çevirileri basmakla meşguldüler. Derrida'nın *De la grammatologie* isimli kitabının Gayatri Spivak tarafından yapılan İngilizce çevirisi henüz çıkmıştı. Virginia'ya yeni gelenler olarak tanıştık ve ABD'de iki sürgün olarak hemen farkettik ki, İngiltere, Cambridge'de pekçok ortak hocamız olmuştu.

Bu kişisel açıklamanın nedeni, beni Amerikan akademik yazımında son zamanlardaki bir eğilime, eleştirmenin güçlü otantik ve otobiyografik tarzıyla karakterize olan "kişisel eleştiri" meselesine getirmesidir. "Kişisel eleştiri", popüler psikoloji ve kitle kültürünün belirli özellikleriyle feminist bilinç-yükseltme geleneği ve özel olarak alımlama kuramının *[reception theory]* "okuyucu cevabı eleştirisi" *[reader response criticism]* diye bilinen Amerikan yorumunu birbirine bağlar. Bazı başyapıtların daha sonraki kuşaklardan olan yazarların çalışmalarında nasıl yeniden belirdiğinin izini süren Avrupalı alımlama kuramının veya hatta Wolfgang Iser'in, edebi metinlerin okuyucuların izlemeleri gereken okuma yollarını işaretlediği ve beklediğine ilişkin kuramının tersine, okuyucu cevabı eleştirisi, edebi metnin anlamının gerçekte okuyucunun metinde bulduğu anlam olduğunu ileri süren, biçimselci yorumsamanın demokratikleştirilmiş bir biçimi olarak ortaya çıktı.

Böyle bir kuram, tarihsel olarak uzak bir döneme ait veya yüksek-modernist metinlerin zorlukları ve anlaşılmazlıklarıyla hevesi kırılabilecek olan eleştirel okuyucuların eğitimlerinin ilk aşamaları bakımından açık bir pedagojik değere sahiptir. Kibar okur-yazarlık protokollerinden kendini çoktan dışlanmış hisseden okuyucu sınıfına, özellikle de kadınlara, gerçek bir politik güçlenme için imkanlar sağlar. Eğer erken-modern dönemdeki kadın okuyucular Yunanca ve Latince eğitimleri olmayışından dolayı neoklasik öğrenimden dışlandılarsa, işçi sınıfından okuyucular da, hem erkekler hem de kadınlar, yirminci yüzyıl İngiliz çalışmalarının orta sınıf edebi kültüründen dışlanmaya devam ediyorlar. Belki de işçi sınıfı *erkekleri* modern ve postmodern edebi kültüre asimile olmayı daha kolay bir başarı olarak gördüler: zira feminist söylemin, özellikle Amerika'daki okuyucu cevabı eleştirisinin, kadın hareketinin bilinç yükseltici unsurlarından geliştirmiş olduğu güçlü bir iddiaya göre, kadınların neyi kendi deneyimlerinin hakikati olarak addettikleri aslında politiktir.

Bu görüşü desteklemek için, "kişisel eleştiri"nin feminist eleştiri sahnesine girişi, Jane Tompkins'in çok tartışılmış bir yazısının ("Me and My Shadow") 1989'da ortaya çıkışına kadar pekala uzatılabilir. Bu yazı, başka bir feminist araştırmacı Ellen Messer-Davidow'un kuramsal bir yazısına cevap verme durumunda kalan yazarın güçlüklerini tasvir etmektedir. Tompkins kadınların deneyimlerinin özcü bütünlüğünü savunurken, kuramın "kadınların ve erkeklerin kaçınmaları gereken ataerkil jestlerden biri" olduğu uyarısını yapacak kadar ileri gitti (Tompkins, 1989: 122). Kadınların tarihsel mağduriyet deneyiminin özgüllüğünün her türlü kuramsal açıklama çabasından önde geldiğinde ısrar eden feministlerle, tahakkümün tarihsel bağlarından çıkış yolları öneren kuramsal yaklaşımlara daha yatkın feministler arasında yürütülen bu tartışma, 1990'ların başlarında çok sayıda polemik yazısı doğurdu. "Kişisel eleştiri"nin, ve özel olarak Tompkins'in makalesinin, bu dönemdeki en dikkat çeken savunusu muhtemelen Nancy K. Miller'ın *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts* (New York ve Londra: Routledge, 1991) adlı kitabıdır. Kitap bizi yazarın bir Fransızca profesörü olarak Fransızca espriler yapmaya çalıştığında hatalar yaptığının farkedilmesi ve bütün espriler bir yana, babasının penisini ilk defa görmesi gibi deneyimlerini paylaşmaya çağırır. Daha yakınlarda, Mariana Togovnik'in kitap tanıtımlarına çok konu edilen otobiyografik kitabı (*Crossing Ocean parkway: Readings by an Italian American Daughter*, Chicago: University of Chicago Press, 1994) işçi sınıfı kökenli yazarın Duke Universitesinde edebiyat profesörü olmayı nasıl başardığını anlatır.

Bir sağcı anti-entellektüalizm döneminde böylesi yazıların cazibesini anlamak, özellikle güçlü bir popülist kültüre sahip ABD gibi bir liberal demokraside, zor değildir. Fakat benim bu yeni akıma dikkat çekmekteki amacım, özneyi, yani hakikate doğrudan ve dolayımsız bir şekilde ulaşma iddiasındaki kendi bilgisine sahip bireyi temel alan liberal-hümanist kuramın özgül bir biçimde yeni-

den icat ediyor oluşuna işaret etmektir. "Kişisel eleştiri"nin amacı, yazarın deneyiminin hakikatin kökensel merkezi ve teminatı olduğunu iddia etmektir. Buna karşılık feminist yapıbozumun iddiasına göre, Gayatri Spivak'ın çoğu kendine gönderme yapan yazılarında ortaya konulduğu gibi, deneyim hiçbir şeyi garanti etmez ve hakikat sadece, hep daha da uzaklaşan bir imkanlar ufkuna verdiğimiz adlardan biridir.

I. Feminist yapıbozum ve sömürge-sonrası kuram

Gayatri Spivak, toplu yazılarının yeraldığı *In Other Worlds [Başka Dünyalarda]* kitabındaki "Yazarın Notu"nda Jacques Derrida'ya şöyle teşekkür eder: "Eğer şimdilerde yapıbozum denen birşey sömürge-sonrası bir akademisyenin diasporik mekânını gelip dağıtmasaydı, benim için 'başka dünyalar' olmayacaktı" (Spivak, 1987: xxi).

Yapıbozumun, Spivak'ın entellektüel projesinin oluşumundaki yeri pekçok açıdan politik faaliyetlerindeki yeri kadar önemlidir. Yapıbozum muhakkak ki Spivak'ın pekçok farklı feminist gündem lehine etkin olarak müdahalede bulunmasını sağlamıştır. Benzer şekilde, Fransa, İngiltere ve ABD'deki materyalist ve psikoanalitik feminizmler de yapıbozumdan, sadece öznenin inceleme nesnesi ile suçortaklığını teşhis etmeyi değil, aynı zamanda bütün metinlerin, en başta da hepimizin işaretlendiği *[inscribed]* tarihsel arşiv metinleri ile toplumsal-ekonomik-politik ilişkilere dair küresel metinlerin "metinselliğinin" farkında olmayı da öğrenmişlerdir (Bk. Coward, 1977, 1983, 1984; Moi, 1985; Clement, 1987; Irigaray, 1985; Kofman, 1985).

Aşağıda muhtelif Spivak'ların -metin eleştirmeni, feminist kuramcı, sömürge-sonrası entellektüel, Marx, Freud, Foucault ve Derrida okuyucusu- izini süreceğim. Yakın dönem akademik ürünlerin siyasi bağlamları ile başlayarak, çalışmalarındaki etik uğrağın bulunabileceği değişik yolları izleyeceğim.

1980'lerin başlarına kadar ABD üniversitelerinde "yapıbozum" Yale'de olup biten bir şeydi, bu yüzden 1980'lerin sonlarında yapıbozumcu "Yale Ekolü"nün dağılmasıyla birlikte, ABD'de feminizm ile yapıbozum arasında herhangi bir eleştirel diyaloğun feminist gündemden bütünüyle çıkarılabilmesi için iyi bir fırsat doğmuş gibi gözüküyordu. Bu tehlike kendini, karşılaştırmalı edebiyat ve İngilizce dışındaki modern diller bölümlerinin aksine, post-yapısalcılığa sürekli olarak daha kapalı kalan İngiliz edebiyatı bölümlerinde özellikle dolaysız olarak göstermektedir. "Edebiyat tarihi" ile "kuram" üzerinde çalışan bir edebiyat tarihçisi olarak ayrıca, feminizm ile Marksizm ya da kültürel materyalizm arasındaki ilişkinin yeterince geliştirilmemiş olduğunu ve bunun da daha az acil bir proje olmadığını ileri süreceğim.

Materialist Feminisms başlıklı kitabımızda Donna Landry ve ben şu değer-

lendirmede bulunmuştuk: 1990'ların başlarında pek çok kişi yapıbozumun halihazırda ölmüş, bitmiş, tükenmiş olduğunu ve hocalarının henüz okumamış olduğu kitapların peşinde koşan girişken lisansüstü öğrencilerin tahayyüllerini tutsak eden anlaşılmaz Parisli entellektüel heveslerden biri olduğunu ilan etmekten bahtiyardı. Yapıbozumun yerini alacak birşeyler için bir mücadele vardı ve muhtemelen bu mücadele halen de devam etmekte. Son zamanlarda "kültürel materyalizm" ve "yeni tarihselcilik" Anglo-American edebiyat çevrelerinde en çok tartışılan yaklaşımlardır, ancak Kültürel Çalışmaların ve Kadın Çalışmalarının genel akademik başkaldırısını ya da yeşil veya eko-eleştiri, "kişisel" veya otobiyografik eleştiri, cinsel-kimlik kuramı, özellikle de eşcinsel kimliğe ilişkin *[queer]* kuram, ve en önemlisi sömürge-sonrası kuram gibi daha özelleşmiş disiplinler-arası bilgilerin gelişimini unutmamalıyız.

"Yapıbozum"un arkasından gelen akademik başarı öyküleri arasındaki "yeni tarihselcilik" öncelikle Kuzey Amerika'da gerçekleştirilen eklektik bir çalışmalar bütününü temsil etmektedir. Yeni tarihselcilik sıklıkla İngiltere'deki Sussex Universitesiyle ilişkilendirilen türden bir Marksist kültürel materyalizme birşeyler borçludur, fakat ondan "Marksizm" ya da "materyalizm" retoriğinden kaçınmasıyla ayırdedilebilir. Yeni tarihselcilik, tarihsel inceleme ile araştırmacının kendi zamanının getirdiği zorlamalar arasındaki ilişkiden uzaklaşma eğilimi göstermekte, böylelikle de öznenin kendisinin tarih içine dalışına bağlı olası politik bağlanım ve engelleri görmezden gelmektedir.

Bazı istisnai çalışmalar ise, tipik olarak, son yıllarda ABD akademik yazımında revaçta olan "kişisel eleştiri" diye adlandırılabilecek eğilimin kişisel ve otobiyografik anlatım özelliğini taşır. Ancak çoğunlukla edebiyat çalışmaları alanındaki yeni tarihselciler, bazen Clifford Geertz'in antropolojik modellerini ve *"thick description"* arzusunu, bazen de Michel Foucault'nun söylemsel arkeolojilerini ya da soykütüklerini izleyerek, edebi başyapıtların dışında kalan metinleri okumaktadırlar. Bunu yaparken, geçmiş bir tarihsel uğrağın metinsel farklılıklarını anlamlandırma pratikleri bakımından açığa çıkararak -çoğu zaman "iktidar" sorunlarına yönelik özel bir ilgiyle ve arasıra da eleştirmenin kendi kariyerine yönelik hatırlatıcı bir yollamayla birlikte- ulusal edebiyatların kavram ve başyapıtlarını açmaya çalışmaktadırlar.

Kendisini "kültürel materyalizm" olarak nitelendiren çalışmalar ise, büyük ölçüde (münhasıran olmasa da) İngiltere'de yazılmıştır ve bu çalışmalar kendi mevcut politik bağlılıklarını yeni tarihselcilikte yaygın olandan daha sistematik ve açık bir şekilde kabul etmektedirler (bk. Giriş, Dollimore ve Sinfield, 1985). Kültürel materyalizm, çoğu zaman radikal geleneğin (yeniden) inşası amacıyla, tarihsel kayıtlardaki süreksizlikler kadar süreklilikleri de keşfetmeye çalışır. Kültürel materyalistlerin metinleri Marksist ideoloji ve sınıf mücadelesi sorunsallarını mevcut politik mücadeleler açısından benimseme ve tartışma eğilimi gösterirler. Kültürel materyalistler belirgin biçimde sosyalist politikaya, bazen de

cinsiyet, ırk, cinsel tercihler üzerindeki baskılara, emperyalizm, yeni sömürgecilik ve militarizm uygulamalarına ve ekolojik sömürüye karşı çıkan yeni toplumsal hareketler gibi daha dağınık mikro-politik mücadelelere bağlılığı kabul ederler.

Kültürel materyalizmin politik vurgusuna karşı, bir mecaz [trope] ve bir pratik olarak "yeni tarihselciliğin" ABD akademik söylemindeki kurumsal başarısı, büyük ölçüde, bütünüyle ondokuzuncu yüzyıl pragmatizminin entellektüel ve politik adabı içinde yetişmiş ayrıcalıklı profesörler arasında her daim süregelen geleneksel "aristokrat" çıkarlara hizmet eder. Bu liberal gelenek içinde, her türlü şey üzerine *konuşabileceğiniz* ve *konuşacağınız* düşünülür fakat aslında sizden herhangi bir değişikliğe yolaçacak hiçbir şey *yapmamanız* beklenir.

1980'lerin sonları itibarıyla (ABD üniversitelerinde tartışıldığı şekliyle) "kuram" en çok, "tarihdışı" post-yapısalcılıkla yeni tarihselcilik arasındaki bir mücadele halini almıştı. Feministlere göre yeni tarihselcilik, 1930'ların, 1940'ların ve 1950'lerin eski, feminizm öncesi, nesnel olarak yansız ve apolitik tarihçiliğinin modaya uygun bir biçimde yeniden sahneye konulmasından ibaretti. Tartışma -Derrida'nın *'binarism'* [ikicilik] kalıntısı diyeceği- bu dar ve dışlayıcı terimlerle yürütüldüğü için, özerk bir feminist araştırmanın önemi bu arada gölgede kaldı. Aynı zamanda, feministler kültürel materyalizm tarafından geliştirilen apaçık sınıf ve ırk politikalarının uzağına düşme ve cinsellik ve cinsiyet tahakkümünün kolay başedilemez bağlarının sökülmesi için Derridacı yapıbozumun politik olarak kullanışlı inceliğini ihmal etme eğilimi gösterdiler.

Çoğu feminist, feminist yapıbozum diye adlandırılan bir programa angaje olmaktansa, yeni tarihselciliği içerden dönüştürme yolunu daha tercih edilir ve akademi açısından daha az tehdit edici bulmaktadır. Onlara göre Geertz ve Foucault, Derridacı ve Spivakçı yapıbozuma nazaran bilimsel faaliyet için daha az polemikçi eleştirel çerçeveler sunmaktadır. Antropolojik retorik, eleştirel Marksizmin -özellikle Althusser-sonrası türünün- retoriğine göre daha az tartışmalı ve önyargı-yüklü kavramlar etrafında döner.

Alışılagelmiş rahat disipliner fikirleri dağıtan yapıbozumcu teşhislere yönelik bu korku ve ona eşlik eden ABD'li yapıbozumcu akademisyenlerin çoğundaki depolitizasyon eğilimleri Spivak ve başkalarınca ikna edici bir şekilde saptanmış ve eleştirilmiştir (bk. La Capra, 1983). Bununla birlikte, gerek yapıbozumun "tarihdışı" olarak ünlenmiş olması, gerekse yeni tarihselciliğin post-yapısalcı radikalizm korkusundan yararlanmış olması, Derrida'nın projesinde feminizm için en yararlı -ve eski Marksizmler ve akademi içindeki tutuculuk için en tehdit edici- olan şeyi, "Yale" yapıbozumculuğunun solan damgasıyla birlikte yokolmaya maruz bırakmış olabilir.

Feminizmin "büyük" kuramsal metinlerle güç fakat radikal biçimde verimli olabilecek bu ilişkileri sürdürememesi, ikisi arasındaki karşılıklı etkiler ve olası eklemlenmeler daha yeni yeni çalışılmaya başlamışken, stratejik bir hata olur.

Genel olarak materyalist feminizm, Spivakcı anlamdaki küresel metinsellik üzerinden ve ona karşı çalışarak, bizi daha incelikli ve etkili bir feminist eleştirel kuram ve pratiğe götürebilir.

Materyalist-feminist bir edebiyat tarihi yazımı böylesi bir eleştirel pratiğin alabileceği biçimlerden biridir. Ben, onyedinci yüzyıl İngiliz şiirsel metinleri ve toplumsal tarihi üzerine olan çalışmamda, metinsel üretimin ve yazınsal eyleyicinin [fail] sınıf ve cinsiyet özgüllükleri açısından, geleneksel yazınsal tarihin geçici bir yeniden yazımının zeminini araştırmaktayım. Bu çalışmayı, en geniş anlamda, erken modern dönemin karakteristiği olan milliyetçi ideolojilerin oluşumunda metinsel üretimin maddi koşullarının incelenmesi olarak betimleyebilirim. Edebiyat çözümlemesi ile tarihsel araştırmanın çakıştığı, akademik ve entellektüel disiplinler arasındaki bu politikleşmiş arayüzeyde, Gayatri Spivak'ın çalışması örnek olmuştur. Spivak'ın Marksist ve feminist yapıbozumu, Derrida'nın projesinin radikal siyasallığı üzerinde ısrarla durur. Burada yapıbozumcu pratiğin Spivak'ı en çok ilgilendiren yönlerini kısaca sıralayacağım:

> [yapıbozumun] herhangi bir soruşturma çabasında geçici ve dikkatli başlangıç noktalarını ... tanıması; bilgi arzusunun karşıtlıklar yaratan suçortaklığını ifşa etmesi; bu suçortaklığını ifşa ederken özne-olarak-eleştirmenin kendi eleştiri nesnesi ile bir suçortaklığı halinde olduğunda ısrar etmesi; bu suçortaklığının 'iz'i olarak 'tarih' ve etik-politik üzerinde vurgu yapması -bu 'iz'lerden azade, açıkça tanımlanmış bir eleştirel mekana yerleşmediğimizin kanıtıdır bu; ve son olarak, kendi söyleminin asla kendi örneğine yeterli olmayacağını kabul etmesi (Spivak, 1987: 180).

Aşırı şematik yazımın sınırını işaretleyen bu son hususiyete özellikle önem veriyorum.

Radha Radhakrishnan'ın "karşılıklı eleştirel" konumlar, "eşanlı dönüşsüz çelişkiler" (Radhakrishnan, 1988) olarak tarif ettiği şeyi mümkün olduğunca ihtiyatla sürdürmek arzusundaki Spivak'ın pratiğinin aldığı biçimlerden biri, sorgulanan özgül metinde *en çok* dışlanan ya da fahiş olanın yeniden kaydedilmesidir. Yapıbozumcu okuma, edebiyat ile tarih, metin ile dünya arasında acımasızca geriye ve ileriye hareket eden bir mekik gibi çalışarak, önceliklerin çarkını keyfi olarak değil fakat stratejik olarak yerinden eder; sınıf, ırk, sömürgelik ve cinsiyetin, araştırmanın *ayrıcalıklı* kategorisi içinde dondurulmasına izin verilmez.

Spivak'ın kendisinin belirttiği gibi, "'akıntıya karşı okuma' daima stratejik kalmak zorunda olduğundan, asla bir metnin buyurucu hakikatini kurduğunu iddia edemez; bu okuma daima pratik icaplara bağlı kalmalı, asla meşru olarak bir kuramsal ortodoksiye yolaçmamalıdır" (Spivak, 1987: 215). Toril Moi şu yorumu yaparak Spivak'ın öz-düşünüm usulünün bir diğer uğrağını vurgular: "Spivak'ın önerdiği metinsel strateji, mesela, farklı söylemlerin 'birbirini krize sokmak için birbirinin eleştirel olarak "sözünü kesme"lerini' sağlamaktır" (Moi, 1988: 20).

Şunu belirtmeliyiz ki, Moi'nin örneğinde, Spivak'ın bu krize sevkeden, ikincil düzeyde erotik ilişki yoluyla işaret ettiği *herhangi* bir söylem değil, fakat bilhassa, "tarihçinin" ve "edebiyat öğretmeninin" söylemleridir. Spivak ilgili pasajda şöyle yazar: "Tarihçinin ve edebiyat öğretmeninin bu görevlerinin ifa edilişi, temsil ettiklerine hizmet etmek istiyorsa eleştirel olarak birbirinin "sözünü kesmeli", birbirini krize sokmalıdır; özellikle de her biri kendisi için her şeyi talep ettiğinde" (Spivak, 1987: 241).

Bu fazlasıyla akademik disipliner sorunda sözkonusu olan, sanki hakikate ulaşmayı garanti edebilecek bir konumdaymış gibi konuşmanın etik olarak sorgulanmasıdır. Kaba bir ikilik ile ifade edecek olursak, "kişisel eleştiri" sorunsallaştırılmamış bir kimlik hakikati fikrinden doğar; politikası kendi uğruna kendini göstermek olan bir kimlik siyasetidir. Spivak'daki etik yaptırım *[imperative]* ise Öteki ile bir kucaklaşma olarak sürekli politik müdahale ihtiyacında ve Ötekinin tekilliğinde ısrar eder -kimlik hakikatinin herhangi bir teminatının her iki taraftaki imkansızlığına rağmen.

II. Gayatri Chakravorty Spivak'ın çalışmalarındaki etik yaptırım

Bu değerlendirme beni, Gayatri Spivak'ın çalışmalarındaki etik yaptırımı ele alacağım yazının ikinci kısmına getiriyor. Bu konuya, Donna Landry ile birlikte yayına hazırladığımız, Spivak ile yapılan görüşmeleri ve yazılarını içeren *The Spivak Reader*'ın girişindeki bölümlerinden alıntılar yaparak yaklaşacağım.

Eğer Spivak okuyorsanız, onun çalışmasına bir giriş yazmanın kolay bir iş olmadığını tahmin edebilirsiniz. Başka bir şekilde söylersek, Spivak'a giriş yazmaktaki sorun onun yazılarının, nihai olarak, doğası itibarıyla giriş niteliğinde olmasıdır. Onun yazıları ile ilk kez karşılaşan çoğu okuyucunun yaşadığı güçlükler karşısında, bu çalışma okuyuculara yeni okuma yolları sunmayı amaçlamaktadır. Güçlüğün sebebi, Spivak'ın yazılarının bizden farklı bir tarzda okumayı öğrenmemizi istemesinde yatar. Spivak'ın çalışmalarının özgünlüğü olmadığını söylemiyorum, açık ki böyle olsaydı okumakta güçlük çekilmezdi. Daha ziyade, onun projesinin, entellektüel emeğimizi apolitik 'böyle gelmiş böyle gider' içinde durmura uğramaktan koruyacak eleştirel bir okuma için bizi sağlam olarak temellendirilmiş felsefi protokollere sokmak olduğunu söylemeye çalışıyorum.

Spivak 1976'da Fransız filozof Jacques Derrida'nın *De la grammatologie* (1967) kitabının İngilizce çevirisini yayımladı *(Of Grammatology)*. Bu etkili düşünürü İngilizce konuşan dünyaya takdim etmenin dışında, Spivak "Çevirenin Önsözü"nde önsöz ve girişlerdeki öz-düşünüm için yeni bir standart getirdi: Spivak'ın önsözü, tasavvur edilebilir bütün açılardan "önsöz meselesini" ve başka birinin -burada Derrida'nın- çalışmasını çevirmenin ve izah etmenin ne anlama geldiği sorusunu ortaya atıyordu. "Önsöz"de Spivak, Derrida'yı sadece bir kişi olarak ya da doğum tarihi ve yeriyle işaretlenen biyografik bir özne ola-

rak değil, fakat ayrıca yayınlanmış yazılarının toplamı olarak takdim ediyordu.

Gayatri Chakravorty Spivak, Hindistan'ın İngiliz sömürge yönetiminden bağımsızlığını kazanmasından beş yıl önce, yapay 'büyük' kıtlık yılında, 1942'de Kalküta'da doğdu. 1959'da Kalküta Üniversitesi Başkanlık Kolejinden İngilizce'de birinci derece takdirle, İngiliz ve Bengal edebiyatında altın madalyalar alarak mezun oldu. O sıralarda Kalküta Üniversitesi İngiliz Edebiyatı Bölümünden mezun olmak, Shakespeare'e yönelik özel bir ilgiyle birlikte, Chaucer öncesinden bugüne bütün "İngilizce" edebiyatın kapsamlı bir birinci el okumasını gerektiriyordu ve üniversite bu alanda Oxford ve Cambridge üniversiteleri ile boy ölçüşüyordu. Spivak, Cornell'deki İngilizce yüksek lisans derecesi aldıktan ve Cambridge, Girton College'da bir yıllık burstan sonra, Cornell'den Paul de Mann danışmanlığında Yeats üzerine doktora tezini hazırlarken Iowa üniversitesinde ders vermeye başladı. Bu arada Amerikalı Talbot Spivak ile evlendi ve boşandı, fakat yayın dünyasında ilk kez göründüğü Spivak soyadını bırakmadı.

Bugün Spivak, entellektüel çalışmaları küresel ölçekte etkileyen, uluslararası itibar kazanmış önde gelen feminist eleştirmenlerden biridir. Derrida'nın *Of Grammatology*'sinin çevirisinden başka, Spivak ilgi alanlarının kapsam ve menzilini sergileyen dört kitap, bir görüşmeler derlemesi ve sayısız kuramsal ve eleştirel makale yayınladı.

Spivak, doktora tezinin gözden geçirilmiş bir şeklini *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W.B.Yeats* başlığıyla 1974'te yayınladı ve bu kitap kendisinin deyimiyle bir "altmışlar dalgası" üzerinde popülerleşti. 1987'de yayınlanan *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*'de Dante, Marx, Wordsworth ve Hintli yazar Mahasweta Devi gibi çeşitli yazarlar üzerine değişik yazılarını biraraya getirdi. Sarah Harasym ile birlikte çıkardıkları *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), şu sıralar beşinci basıma ulaşan *In Other Worlds*'deki yazılara nüfuz etmekte güçlük çekenlere Spivak'ın düşüncesini daha kolay anlaşılabilir hale getirmeye yönelik bir çabaydı. Kimi yeni, kimi de gözden geçirilmiş eski yazıların daha bütünlüklü bir derlemesi olan *Outside in the Teaching Machine*'de (1993) Spivak küresel bir bağlamda yüksek öğrenime ilişkin çözümlemeler ve iyileştirme stratejileri önermektedir. Bengalli yazar Mahasweta Devi'nin hikayelerini çevirerek derlediği ve "Çevirenin Önsözü" ve "Sonsöz" yazdığı *Imaginary Maps* (1995) yakınlarda yayınlandı. Cinsiyet ve sömürge söylemi üzerine bir arşiv ve kuram çalışması olan *Obtuse Anglings in Various Mainstreams: Philosophy, Literature, History, Culture* şu sıralar hazırlanmaktadır.[1]

Her yazar gibi Gayatri Chakravorty Spivak da bu metinlerin toplamıdır.

---

1 Spivak ismine şu ansiklopedilerde rastlanmıştır: *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, der. Michael Groden and Martin Kreiswirth (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994); *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, yayınlanacak); ve *The Shorter Oxford English Dictionary*'de "yapıbozum" maddesi.

Özellikle Spivak'ın akademik kariyerini yaptığı ABD'de, muhtelif kadın hareketleri içinde feminist eleştirmenleri ve entellektüelleri çalışmalarını genel okuyucu tarafından nüfuz edilebilir tutmaya teşvik eden güçlü bir popülist itki mevcuttur. Bu baskıya ve genel olarak Amerikan popülizminin anti-entellektüel eğilimlerine rağmen, Spivak kurulu felsefi söylemin yüksek zeminini acımasızca sorgulamıştır. Bunu zorlu bir kuramsal dilde ama gene de felsefeciler, özellikle Aydınlanma'dan bu yana süregelen kıta felsefesi gelenekleri içinde yetişmiş olanlar tarafından tanınabilir zeminlerde yapmıştır.

Kendisinin ilk eğitimi edebiyat eleştirisi alanında olmakla birlikte Spivak, politik iktisat ve toplumsal kuram kadar felsefe ve etik alanlarında da bir hakimiyet edinmiştir. Böylece ABD, İngiltere, Hindistan ve başka yerlerdeki akademik disiplinlerin icracılarına, disipliner söylemlerin çözüldüğü ve politik eylem dünyasına dahil olduğu yerdeki sınırları ve marjinleri özgül olarak araştıran, kendilerine ait olmasa bile yine de tanıyabilecekleri terimlerle meydan okuyabilmiştir.

Bu sorgulama, Spivak'ın çalışmalarını bazı okuyucular için uzak ve zor bir hale sokmuştur. Spivak bazen akademik felsefeciler, tarihçiler, edebiyatçılar ve seçkin Hindistan uzmanlarından, özellikle de çalışmalarının çoğu zaman eğildiği yapıbozuma, post-yapısalcılığa, *'subaltern'* [tabi konumdakiler/teba olanlar] çalışmalarına ve 1968-sonrası Fransız düşüncesine karşı olanlar tarafından tartışmalı bir ilgi görmüştür.

Yine de Spivak'ın çalışmalarının akademi dışında okuyucusu olmadığını söyleyecek kadar sınırlı bir çevreye hitap ettiğini düşünmek hata olurdu. Geçen onbeş yıl boyunca Spivak'ın kariyeri yapıbozum üzerine derin bir feminist perspektiften, sermayenin ve uluslararası işbölümünün Marksist eleştirisinden, emperyalizmin ve sömürgecilik söyleminin eleştirisinden ve milliyet, etniklik, göçmenlik ve yeni sömürgeci bir dünyada bir ulusun ya da kültürel bir formun "sömürge-sonrası" niteliği ile ilişkisine bağlı olarak ırk eleştirisi üzerinden yürüyerek karmaşık bir entellektüel seyir izlemiştir. Bu entellektüel seyir ona türdeşlikten görece uzak uluslararası okuyucular kazandırmıştır.

Spivak'ın, Freud, Lacan, Marx, Derrida ve Foucault'nun yazılarının temsil ettiği entellektüel geleneğe yönelik sürekli eleştirel ilgisi, psikoanalitik ve Marksist düşüncenin feminist ve post-yapısalcı eleştirisinin alımlanışını *[reception]* dönüştürmesini ve politize etmesini sağlamıştır. Dahası, onun geniş çaplı eleştirel ve kuramsal sorgulamaları, (çok)kültür(lülük) çalışmalarının, sömürge-sonrası çalışmalarının ve feminist kuramın ciddi ölçüdeki gelişimini sadece ABD'de değil, fakat uluslararası düzeyde etkilemeye devam etmektedir. Dolayısıyla Spivak'ın bu hatırı sayılır entellektüel başarısı "bitmiş" ya da tamamlanmış olmaktan o kadar uzaktır ki herhangi bir özetleme fiilen ve etkili olarak sürmekte olan küresel bir politik ve entellektüel etkinlikten mahrum kalma riski taşır. Yine de, şu an için özlü bir Spivak resmi sunmak için aşağıdaki dört slogan başlangıç olarak iş görebilir:

Slogan 1: Ayrıcalığını kaybı olarak tersinden öğrenmek [unlearning]

Spivak'ın yazılarının okuyucuya verdiği en ilginç görevlerden biridir bu.

"Tersinden öğrenme" fikri yakınlarda en son filmi *Higher Learning*'de ırkçılık karşıtı mesajını verirken Afrikalı Amerikan genç film yapımcısı John Singleton tarafından savunuldu. Bu kavram birinin tarihinin, önyargılarının ve öğrenilmiş fakat artık içgüdüsel görünen tepkilerinin geriye doğru eleştirel olarak incelenmesi anlamına gelir. Eğer ırkçılığı öğrenebiliyorsak onu tersinden öğrenebiliriz; tersinden öğrenmeye kesin olarak ihtiyacımız vardır çünkü tam da ırk hakkındaki varsayımlarımız yaratıcı imkanların kapanmasını, başka seçeneklerin, başka bilgilerin kaybını temsil eder. Her kim olursak olalım, eğer Spivak'ı okumaktaysak, en azından eğitim fırsatları, hatta belki de yurttaşlık ve uluslararası işbölümündeki yerimiz açısından muhtemelen ayrıcalıklı bir konumdayız demektir.

Birinin ayrıcalığını kaybı olarak tersinden öğrenmesi çifte anlam taşır. İster ırk, sınıf, milliyet açısından olsun, ister cinsiyet veya refah açısından, ayrıcalıklarımız bizi belirli bir tür *Öteki* bilgiyi edinmekten alıkoyar. Ayrıcalıklarımızı tersinden öğrenmek, bir yandan, ev ödevimizi yapmak, bizim ayrıcalıklı bakışımıza en çok kapalı kalmış yerlerdeki ötekilerin bilgisini edinmek için sıkı çalışmak anlamına gelir.

Öte yandan tersinden öğrenmek ötekilerin bizi ciddiye alabilecekleri ve hepsinden önemlisi bize *cevap verebilecekleri* bir tarzda konuşma çabasını da ifade eder.

Kendi ayrıcalığımızı kendi kaybımız olarak tersinden öğrenmek, Spivak'ın kendisinden, feminizmin ve marjinallik üzerine çalışmaların yakın zamanlardaki yükselişi karşısında çoğu zaman sessiz kalan beyaz erkek öğrencilerine kadar herkesin görevidir: " 'Ben sadece beyaz bir burjuva erkeğim, konuşamam.' " Spivak *The Post-Colonial Critic*'te onlara şöyle öğüt verir:

> 'Neden tarihin sizin için yazdığı, sizi sessiz bırakan böylesi sefil bir senaryoya karşı belirli ölçüde bir öfke geliştirilmesin ki?' Böylece bu belirlenimci konumu benimsemektense -derimin rengi bu olduğu için, cinsiyetim bu olduğu için, konuşamam- sizi sessiz bırakanın ne olduğunu soruşturmaya başlayabilirsiniz (Spivak, 1990: 62).

Ayrıcalıkları tersinden öğrenmek için kendi ev ödevimizi yapmak, Öteki ile etik bir ilişkinin başlangıcıdır.

Slogan 2: Etik bir bilgi sorunu değil, bir ilişki çağrısıdır (uç durum olarak, ilişkisizlik)

"Echo" başlıklı yazısında Spivak, Echo ve Narcissus efsanesinden çıkarılabilecek bir etik ilişki durumu aracılığıyla etik bir formülasyonunun çerçevesini çizer. Spivak, hikayedeki Narcissus bir oğlan olduğu halde Freud ve diğerlerinin nasıl olup da narsisizmi kadınlara atfettiklerini merak eder. Hikâyedeki kadın, Echo nerededir?

Echo'yu bütün karmaşıklığıyla okumak, narsisizmin, Batılı emperyal ve eril kimliklerin bu mihenktaşının bir eleştirisini gerektirir. Kimlikleri ve ilişkileri farklı bir şekilde, dünya üzerinde kendi suretlerinin aynadaki yansımalarını görmeyi bekleyen narsisist sabitlikler olarak değil, fakat imkansız farklar ve mesafeler boyunca bir saygı ve kucaklama çağrısı olarak tasavvur etmek sömürgesizleştirmeye dönük herhangi bir hareket için vazgeçilmezdir. Spivak'ın hem "How To Teach a 'Culturally Different' Book" makalesinde hem de Mahasweta Devi'nin *Imaginary Maps* kitabına yazdığı "Çevirenin Önsözü ve Sonsöz"de gözlemlediği gibi, **"Kim sömürgesizleştirir? Ve nasıl?"** sorularını mütemadiyen akılda tutmalıyız.

Etik ilişkiyi her iki tarafın da ötekinden bir şeyler öğrendiği bir kucaklama, bir aşk eylemi olarak düşünmek, sömürülenler *için* konuşmak istemekle hiç de aynı şey değildir. Çalışmaları boyunca Spivak uluslararası işbölümü, özel olarak Üçüncü Dünya kadın emeğinin aşırı-sömürüsü sorunları ile ilgilenmiştir ve toplumsallaşmış sermayenin dolaşımından ve muhtemel yararlarından en çok dışlanmış olarak kalan *'subaltern'* [tabi] kesimler üzerine formülasyonlarıyla tanınmaktadır.

"Subaltern Talk" (Spivak, 1996 içinde) görüşmesinde kendisinin de açıkladığı gibi, Spivak 'subaltern'ın "konuşamadığını" ileri sürerken, 'subaltern'ın Birinci ya da Üçüncü Dünyanın imtiyazlılarına sesini duyuramadığını söylemek ister. Eğer 'subaltern' sesini duyurmaya muktedir olsaydı -belirli *'subaltern'*lar, Antonio Gramsci'nin terimleriyle, kendi cemaatleri adına konuşan organik entellektüeller olarak ortaya çıktıklarında olduğu gibi- *'subaltern'* statüsü bütünüyle değişir, artık *'subaltern'* olması sona ererdi.

Spivak'ın peşinde koştuğu ve davet ettiği etik ilişkinin hedefi de budur -en çok baskılanan ve görünmez kılınan 'subaltern'ın ortadan kalkabilmesi.

Böylesi bir devrimci değişim geleneksel devrimci araçlarla sağlanmayacaktır, ne de bastırılmış azınlıkları temsil etmeye çabalayan veya daha kötüsü sözümona onların kendileri adına konuşmalarına izin veren entellektüellerce. Burada Spivak'ın yapıbozumcu ihtiyatı onu her biçimdeki fundamentalizmin tehlikelerini her zaman akılda tutmaya ve "temsil"in iki anlamını vurgulamaya götürür.

Slogan 3: Yapıbozum herhangi bir politik program oluşturamaz. Yine de "işçi" veya "kadın" gibi kategorilerin kesin göndermelerinin olmadığı önermesiyle yapıbozum politik bir güvencedir.

The Post-Colonial Critic'deki (Spivak, 1990: 104) bir görüşmeden alıntılanan bu slogan, kuramlaştırma faaliyeti her zaman nihai olarak müdahaleye, dünyayı değiştirmeye yönelmiş olan pratik ve politik Spivak'ı yalın olarak tarif eder.

Peki özgürleşme peşinde koşan ancak baskı ve fundamentalizm ile sonlanan önceki politik hareketlerin hatalarını tekrarlamadan değişim nasıl sağlanacak?

Spivak'ın önerisine göre, "temsil"in, Almanca yazan Marx'ta açık olan fakat İngilizce kullanımda yutulan iki anlamını akılda tutarak bir başlangıç yapabiliriz:

> Ayakkabılarınızla yürümek, ayakkabılarınızı giymek, yani *Vertretung*. Bu anlamda temsil: politik temsil. *Darstellung -Dar:* 'ora'; *Stellen*: yerleştirme- 'oraya yerleştirme'dir. *Representing (Temsil etmek):* vekalet ve tasvir. ... Şimdi hatırlanacak şey, politik olarak temsil etme eyleminde gerçekte kendinizi ve ayrıca müvekkilinizi tasvir etme anlamında da temsil etmekte olduğunuzdur (Spivak, 1990: 108).

Tehlike, iki anlamın çöküntüye uğramasında, estetik ya da teatral anlamdaki -yeniden sahneleme ya da tasvir etme olarak- temsilin gerçek anlamda ötekinin-ayakkabısını-giymekle karıştırılmasında yatar (bk. Landry ve MacLean, 1993: 197-98). Bu çöküntü fundamentalist bir yanlışa, istikrarsız özdeşleşmelere dayalı hayali ve anlaşmayla kurulmuş grupların birebir, kesin göndermeleri olduğu varsayımına yolaçar: "işçiler", "kadınlar", "sözcük" gibi. Fakat *Darstellung* olmadan, saklama *[dissimulation]* olmadan Vertretung olmaz; iki terim yapısal bir ortaklıkla birbirine kenetlenmiştir.

Yapıbozum, fundamentalizmin yokmuş gibi davrandığı bu ortaklık konusunda bizi mütemadiyen uyarır.

Slogan 4: İçinde yeralmaktan (yeralmayı istemekten) kaçınamayacağımız bir yapıyı ısrarla eleştirmek yapıbozumcu duruştur.

Spivak'ın son yazılarının derlemesi *Outside in The Teaching Machine*'in (Spivak, 1993a: 284) adeta son sözleridir bunlar, fakat aslında bu sözler *Of Grammatology*'ye yazdığı "Çevirenin Önsözü"nden bugüne kadar yapıbozumun tekrar tekrar ve ısrarla üzerinde durduğu bir yönünü yansıtır. Eğer metafiziğin eleştirisine girişilecekse, metafiziğin içinde yeralmaktan kaçış yoktur.

Basitçe "Özcülük-karşıtı olacağım" diyemezsiniz, zira bir dereceye kadar özcü olmaktan kaçınamazsınız. Özcülüğün eleştirisi özcülüğe dayandırılarak yapılır.

Ne kadar çok değiştirmek istersek isteyelim, yine de sevdiğimiz veya arzulamaktan, içinde yeralmayı istemekten kaçınamadığımız bir şeyi eleştiri nesnesi olarak seçmemizin bilhassa önemli olması bu yüzdendir. Spivak *Of Grammatology*'de Derrida'yı şöyle çevirir:

> Zorunlu olarak içeriden işleyen, altüst etmenin bütün stratejik ve ekonomik kaynaklarını eski yapıdan yapısal olarak, yani elemanlarını ve atomlarını yalıtınayı başarabilmeksizin devralan yapıbozum girişimi her zaman belirli bir şekilde kendi çalışmasının kurbanı olur (Derrida, 1976: 24).

Spivak'a göre bu yapıbozumcu istidat, yapıbozumun kendisinin itiraf ettiği bu yanılabilirliği, bir anlamda onun en büyük armağanıdır. Spivak'ın kendi entellektüel çalışması da temkinli olmayı gerektiren durumlara başkalarınınki kadar maruzdur.

Sloganlar bir yana, Spivak'ın etik düşüncesinin yolculuğu tamamlanmış bir başarı değil, devam eden bir süreçtir, hem yerel hem de küresel anlamlarda kendi politik yaşantılarımızı kuran günlük olaylarla sorumluluk içinde başetmeye çabalarken Freud, Marx, Derrida ve Foucault'nun vazettikleri geçici kesinlikleri krize sokına ve *aynı zamanda* onları yeniden-okumaya dönük sürekli bir meydan okumadır. Spivak güney yarımküredeki *'subaltern*'in yönetilişine ve Yeni Dünya Düzeninin ortaya çıkardığı gelişmekte olan dünyaya büyük bir dikkat harcamakta, böylece kuramı buralarda "işe koşarak" kendisini etkileyen kuramın sınırlarını ölçebilmektedir.

Spivak ilgi alanlarını Avrupalı edebi ve felsefi geleneklerin ötesinde emperyalizmin tarihine ve seçkinler-dışı ya da 'subaltern' başkaldırıya doğru giderek çoğalttıkça ırk, cinsiyet, sömürge söylemi ve çokkültürlü eğitim konularına ilgi duyan yeni okuyucular kazanmıştır. Ancak Spivak, böyle yaparak kurulu yapıbozum alemindeki yerini de kaybetmiştir. Üçüncü Dünya araştırmacılarınca ve etnik çalışmalar veya azınlık söylemi uzmanlarınca kulak veriliyor olmak, paradoksal bir biçimde, yüksek etik tartışmalarda marjinal bırakılmayı neredeyse garantilemektedir.

Spivak başlangıçta Derrida çevirmeni ve yapıbozumun savunucusu olarak tanınmış olmasına ve Fransız filozofları Derrida ve Emmanuel Levinas ile ilişkili Aydınlanma-sonrası etik hareketin önermelerini halen takip eden birkaç entellektüelden biri olarak kalmış olmasına rağmen, yakın geçmişte yüksek etik tartışmalara dalmış Amerikalı araştırmacılar halihazırda onun katkılarını gözardı eder görünmektedirler.

Cornell Universitesi Latin Dilleri Bölümünce çıkarılan ve yapıbozum tartışmalarının önde gelen organlarından biri olan *Diacritics* dergisinin yakın zamanlardaki sayılarından ikisinin karşılaştırması Spivak'a yönelik bu asimetrik bakışı gözler önüne serer. Bahar 1993 sayısında Rey Chow "Ethics after Idealism" başlıklı makalesinde Spivak üzerinde durur. Kimlik, etniklik ve sömürgesonrası sorunları üzerine çalışan bir feminist olan Chow, Spivak ve Slavoj Zizek'in günümüzdeki "en enerjik" post-Marxist yazarlardan ikisi olduğunu söyler. Ancak üç sayı sonra, Kış 1993 sayısında ise Öteki sorunu da dahil olmak üzere etik sorunlarına dair iki yazı Spivak'tan bahsetmeyi tamamen ihmal eder. Sanki Spivak'ın çalışması, Marksizm, Üçüncü Dünyacılık ve uluslararası feminizm ile çok uzun süren ilişkisi yüzünden kirlenmiştir ve bu nedenle artık yüksek-etik bir söylem addedilmesi için kuramsal olarak yeterince saf değildir (Butler, 1993; Baker, 1993).

Ancak Spivak son yazılarında tam da bu tehlike üzerinde, yani etiğin iktidar veya siyaset ile ilişkisine dair mülahazaları yasaklayan bu tavır üzerinde durur.

Kişisel olana çok fazla ilgi gösterilen bir çağda yaşayan biri olarak Spivak "Bonding in Difference" (Arteaga, 1994 ve Spivak, 1996 içinde) başlıklı yakınlardaki

bir görüşmesinde otobiyografik bir tarzda konuşur. Fakat kişisellik kültünün peşinden gitmeye itiraz eden karakteristik bir tavırla kendi kişisel yaşantılarını tarihsel bağlamları ile karşı karşıya getirir. Hedefi yapıbozumun, sadece kişisel olan adına edilmiş etik iddiaları nasıl sorguladığını göstermektir:

> Yapıbozum öznenin, hakikatin, tarihin olmadığını söylemez. Yapıbozum basitçe kimliğin ayrıcalıklı hale getirilmesini ve bu yüzden kişinin hakikate sahip olduğuna inanılmasını sorgular. Bu hatanın ifşa edilmesi değildir. Yapıbozum sürekli ve ısrarla hakikatlerin nasıl üretildiğini inceler. Bu nedenledir ki yapıbozum logosentrizmin bir patoloji olduğunu veya metafiziğin içinde yeralmaktan kaçılabileceğini söylemez. Yapıbozum, eğer bir formül istenirse, istemekten kendimizi alıkoyamadığımız şeyin ısrarlı bir eleştirisidir. Evet, bu anlamda, tam da burasıdır başladığı yer (Spivak, 1996: 27-28).

Tam da bu başlangıç noktasında, bir köken bulmayı arzuladığımız yer neresi olursa olsun, yapıbozum, deneyimi *inkâr ederek değil, fakat* kişisel deneyim ve arzuyu genel hakikatler olarak doğallaştırdığımız süreçleri inceleme ihtiyacında ısrar ederek köken-olarak-kimlikteki kişiselci inancı açığa vurur.

Spivak için yapıbozum etiğin, siyasetin ve tarihin sonu değildir; yapıbozum daha ziyade eleştiride kişisel olana yönelmenin ben-merkezli kurguların sonu gelmez tekrarından başka bir yere götüremeyeceği uyarısını yapar. Mahasweta Devi üzerine çalışmasında ve "Echo" başlıklı yazısında vurguladığı gibi, etik yaptırım daha ziyade etiği imkansızlığın deneyimi olarak kavramaktır; Ötekini bir etik kucaklaşma ile -yani sevgi ile- kucaklamak. Anlatıları etik bir düzey olarak "okuma" yoluyla durumsal bir etik performans geliştirmeye dikkati çeken Spivak, Narcissus'un kendi üzerinde sabitlenişini potansiyel olarak yok edecek, Echo'nunki gibi yeni bir etik somutlaştırma önerir. Çünkü Ovid'in Echo'su "niyete bağlı olmayan bir hakikat olasılığının vasıtası olarak" (Spivak, 1996: 183) sahnelenir. Amaç basitçe kişinin kendi hikayesini anlatması değil, fakat Ötekine ve onun hikayesine mümkün olduğunca yakınlaşmaya çalışmaktır. Bu, onun sadece temsiliyetini değil, *tekliğini* tanımak ve onu sevgiyle kucaklamak demektir. Teklik, uzaklaşan başka bir ufka da işaret ettiği için, asla bir bütün olarak kavranamaz. Yine de, solipsist monoloğu açıklamaya devam etmektense, sevgi dolu kucaklaşmayı ön plana almamak için hiçbir neden yoktur. Öteki ile etik ilişki bir temellük ilişkisi değil, fakat farklılıkları silmeksizin tekliklerin imkansız buluşma deneyimini imleyen karşılıklı bir kucaklaşmadır.

KAYNAKÇA

Arteaga, Alfred (der.) (1914) *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Baker, Robert (1993) "Crossings of Levinas, Derrida, and Adorno: Horizons of Nonviolence", *Diacritics*, 23(4), 12-41.

Butler, Judith (1993) "Poststructuralism and Postmarxism", *Diacritics*, 23(4), 3-11.

Chow, Rey (1993) "Ethics After Idealism", *Diacritics*, 23(1), 3-22.

Clement, Catherine (1987) *The Weary Sons of Freud*, Londra: Verso.

Coward, Rosalind ve Ellis, John (1977) *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Coward, Rosalind (1983) *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Coward, Rosalind (1984) *Female Desire: Women's Sexuality Today*, Londra: Paladin.

Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dollimore, Jonathan ve Sinfield, Alan (der.) (1985) *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, Manchester: Manchester University Press.

Groden, Michael ve Kreiswirth, Martin (der.) (1994) *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Irigaray, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press.

Kofman, Sarah (1985) *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, çev. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press.

La Capra, Dominick (1983) *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca: Cornell University Press.

Landry, Donna ve MacLean, Gerald (1993) *Materialist Feminisms*, Oxford: Blackwell.

MacLean, Gerald (1992) Joseph A. Boone ve Michael Cadden (der.) *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism* kitabının tanıtımı, Criticism, 34(2), 281-88.

Miller, Nancy K. (1991) *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, New York ve Londra: Routledge.

Modleski, Tania (1991) *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a 'Postfeminist' Age*, New York ve Londra: Routledge.

Moi, Toril (1985) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londra ve New York: Methuen.

Moi, Toril (1988) "Feminism, Postmodernism, and Style: Recent Feminist Criticism in the United States", *Cultural Critique*, 9.

Radhakrishan, Radha (1988) İkinci Uluslararası Feminist Kuram Konferansında sunulan yayımlanmamış bildiri, Dubrovnik, 1988.

The Routledge Encyclopedia of Philosophy, yayımlanacak, New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1974) *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats*, New York: Thomas Y. Crowell.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York ve Londra: Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, der. Sarah Harasym, New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993a) *Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993b) "Echo", *New Literary History* 24(1), 17-43. *The Spivak Reader* içinde yeniden basıldı.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994) "How to Read a 'Culturally Different' Book", Francis Barker, Peter Hulme ve Margaret Iversen (der.), *Colonial Discourse/Post-Colonial Theory* içinde, Manchester: University of Manchester Press, 126-50. *The Spivak Reader* içinde yeniden basıldı.

Spivak, Gayatri Chakravorty (çev.) (1995) *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*, New York: Routledge ve Kalküta: Thema.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996) *The Spivak Reader*, der. Donna Landry ve Gerald MacLean, New York ve Londra: Routledge.

Tompkins, Jane (1989) "Me and My Shadow", Linda Kauffman (der.) *Gender and Theory* içinde, Oxford: Blackwell.

Torgovnik, Marianna (1994) *Crossing Ocean Parkway: Readings by an Italian American Daughter*, Chicago: University of Chicago Press.

Feminist deconstruction and postcolonial theory: The ethical imperitave in the work of Gayatri Chakravorty Spivak

This essay argues that in a number of her essays, Gayatri Chakravorty Spivak outlines an ethical imperative that distinguishes her critique of postcoloniality as both feminist and deconstructive. Against the dominant trend in recent U.S. feminist theory and identity politics generally, which has been to instantiate the personal as the irreducible ground of truth, Spivak's project has been to problematize how the personal necessarily interrupts access to the truth. The claim of feminist deconstruction, as announced by Spivak's frequently self-referential writings, is that experience guarantees nothing, and that truth is but one of the names we give to the ever-receding horizon of possibility. The ethical imperitave of this project is to introduce us to rigorously grounded philosophical protocols of critical reading that will prevent our intellectual labors on behalf of decolonization from atrophying into apolitical business-as-usual. Spivak insists on the need for constant political intervention as an embrace of the Other, and the Other's singularity, in spite of the impossibility of any assurance of the truth of identity on both sides.

In making this argument, I contextualize Spivak's work as a whole, and elaborate four slogans that specify her contributions to continuing ethical debates, arguments within feminist theory, and the politics of postcolonial studies:

1. the need to unlearn one's privilege as one's loss,

2. ethics are not a problem of knowledge but a call of relationship (without relationship, as limit case),

3. deconstruction cannot found a political program of any kind; yet in its suggestion that masterwords like "the worker" or "the woman" have no literal referents, deconstruction is a political safeguard,

4. persistently to critique a structure that one cannot not (wish to) inhabit is the deconstructive stance.

Feminizm ve sömürgecilik: At üzerinde üç İngiliz kadın gezgin*

*Donna Landry***

Kadın gezi yazarlarının yüzyılımıza kadar süren popülerliği, feministler ve sömürge söylemi çözümlemecileri için bazı ilginç soruları gündeme getirmektedir.

Joseph A. Boone'a göre "Sömürge anlatısının cinsel politikası, belki hiçbir yerde, Batılı erkeklerin kaydettikleri veya düşledikleri Yakın Doğu yolculuklarındaki kadar açıkça işlenmemiştir... Bu erkekler için, Arap Doğu'nun jeopolitik gerçeklikleri yasak cinsellik ve aşırı taşkınlık fantazilerinin yansıtıldığı psişik bir ekran haline gelir'. Buna, Edward Said'in sözleriyle ifade edersek, 'Avrupa'da erişilemeyen bir cinsel deneyim' yani 'farklı türde bir cinsellik' de dahildir (Boone 1995:89). Boone'a göre, bu deneyimin erkek homoerotik ve homoseksüel boyutları çok belirgindir ve o, bu boyutların çoğunlukla "apaçık heteroseksüel yorumlama biçimlerini" kullanan Said ve diğer sömürge söylemi çözümlemecilerinin gözünden kaçtığını gösterir (Boone 1995:90).

Peki, Batılı kadınların gezi anlatıları için neler diyebiliriz? Onlar sömürge anlatısının ne gibi cinsel politikalarını dile getiriyor olabilirler? Yirminci yüzyıla doğru, Türkiye ve Orta Doğu, İngiliz kadın yazarlar için en çok gitmek istenilen yerler arasında yeraldı; aynı zamanda at üzerinde seyahat etmek birçok kadın yazar için çok ilgi çekici olmaya devam etti. O zamanki İngiliz kadın gezginler bir ülkeyi boydan boya atla geçmeyi, sosyal cinsiyet kısıtlamaları da dahil, gündelik kısıtlamalardan kurtuluş ve başka bir kültürü yakından inceleme olanağı ile bağdaştırdılar. Onsekizinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadarki anlatılarda gösterilen benzerlikleri dikkate alacak olursak şunu farkederiz: At üzerinde, Türkiye'de ve Orta Doğu'da yapılan geziler, orta ve üst sınıf kadınların, imparatorluğun veya en azından İngiliz etkisinin dışarı yayılmasındaki katılımını davet

(*) Çeviren Asena Günal.

(**) Wayne State Üniversitesi, İngilizce Bölümü.

eden cinsiyet kalıplarının eğilip bükülmesine (gender-bending) yönelik fırsatları temsil eder; bu ikisi eşzamanlıdır. Said'in sözleriyle bu 'farklı türdeki cinsellik' (Said:190), büyük bir ölçüde Doğu'nun öfkeli atını konu alan Oryantalist romansa bağlıdır; o olmadan Avrupa'nın 'benim' diyebileceği safkanları, yarış atları ve at yarışı pisti aristokratları da olmazdı.

Sara Mills, sömürgecilik döneminde yazan kadınların gezi yazılarının muğlak ve kaygan karakterinden sözederken 'yerlileşmek' terimini kullanır:

> kadın gezginlerin gezilerine dair anlatıları sadece sömürge söylemiyle ilintili gözükmemekte, aynı zamanda, bu ittifak ne kadar sorunlu olsa da, 'yerlilere' de bağlanmış gözükmektedir Bu alternatif, kadınların daha kişiselleşmiş yazım şekli, kadınların 'yerlileşmesi', hem erkek Oryantalizmine bir tehdit hem de diğer ülkeler hakkında farklı türde bir bilgiyi oluşturur (Mills:98-99).

Fakat bu türdeki bilgi *ne kadar* farklıdır ve nasıl farklıdır? Benim ele alacağım örnekler, Mills'inkilerle aynı değil. 'Yerlileşmek' at üzerindeki bu kadın gezginlerin yaptıklarını açıklamak için iyi bir formül gibi görünüyor - ne de olsa, Leydi Mary Wortley Montagu, Freya Stark ve Christina Dodwell, hepsi, farklı zamanlarda 'yerli giysilerin' değişik biçimlerini benimsemişler. Yine de çok sıkıca bağlandıkları 'yerliler' insanlardan ziyade atlar olmuş. Bu yazı, İngiliz kültürü içinde oldukça geleneksel bir tür olduğu için pekçoklarının adlandırmadığı hayvanilik üzerine bir çalışmadır. İngiliz sömürgecilik macerası ona uluslararası bir boyut kazandırmıştır.

I. Byronvâri bir paradigma?

Yakın zamanda Isabelle Eberhardt'ın *The Passionate Nomad* (İhtiraslı Göçebe) başlıklı Kuzey Afrika günlüklerinin İngilizce çevirisine giriş yazan Rana Kabbani, kıyafet değiştirmeyi, cinsiyet kalıplarının eğilip bükülmesini ve sömürge topraklarında cinsel keşfi, İngiliz şair Lord Byron'la birleştirmektedir. Kabbani, kıyafet değiştiren Rus-İsviçreli Eberhardt'ı 'erkek gibi giyinmiş bir kadın, bir dilencinin hayatını yaşayan bir aristokrat, ruhun dadandığı bir şehvet düşkünü ve en iyi Byroncı gelenekte bir günahkâr' (Eberhardt,1987:v) olarak tanımlamaktadır. George Gordon, yani Lord Byron (1788-1824) hangi anlamda günahkardı? Bunun aksine, Fransız eleştirmen Taine'e göre Byron, şair çağdaşları- Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats- arasında 'en büyük ve en İngiliz' olanıdır. Taine'e göre Byron 'öyle büyük ve öyle İngiliz' di ki 'sadece ondan, ülkesine ve çağına dair gerçekleri diğer hepsinin toplamından öğrenebileceğimizden daha fazla, öğrenebiliriz' (Abrams 1986'dan alıntılanmış:502). Yine de biz bu gerçekleri apaçık ele alırsak, Byron'ın ülkesinin erkekleri ve kadınları bozuk bir ulus haline gelirler.

Byron'ın Avrupa çapında büyük bir ünü vardı - 1812'de *Childe Harold*'ın ilk iki bölümünün yayınlanması ile, "bir sabah uyandı ve kendisini ünlü biri olarak

buldu"- ve bu ün, onun, egsantrik İngiliz mülteci modeli olarak tanınmasını sağladı. Byron sadece diğer İngiliz gezginleri için karşı konulmaz bir ilk değil, aynı zamanda yasak olan şeylere de şiddetle ilgi duyan kişiydi. Henüz yedi yaşındayken kuzeni Mary Duff'a öylesine delice aşık oldu ki on yıl sonra onun evlenme haberi Byron'ı bunalıma sürükledi. Cambridge'de lisans öğrencisiyken, odasında çok sevdiği bir evcil ayı beslerdi. 1808'de, Byron'ı ve şiirlerini aşağılama peşindeki Hewson Clarke, bazı alaycı satırlar yazdı, 'Lord B...n'dan ayısına' ve bir not iliştirdi: "Trinity'deki odalarından birinde bulunan bu ayı, lordumuzun gözdesiydi; ve eğer rapor doğruyu söylüyorsa, onu, kardeşçe bağlılığın bütün sıcaklığıyla kucaklarken görülmüştü!" (Marchand'da alıntılanmış, 1957:137).

Byron and Greek Love (Byron ve Yunan Aşkı) adlı kitabında Louis Crompton pek de akıllıca olmayan bir şekilde, "Byron'ın İslam dünyasına olan ilgisi, oranın ve İngiltere'nin ahlâki değerlerinin birbirinden farklılığından mıdır?" sorusunun cevabını araştırır (Crompton 1985::111). Arnavut Ali Paşa'nın torunları için Byron, şunları yazmıştır: 'Bizim delikanlılarımızdan tamamen farklılar, boyalı zengin dullar gibi renkli tenlere, iri siyah gözlere ve son derece düzgün hatlara sahipler. Onlar, şimdiye kadar gördüğüm en sevimli küçük hayvanlardır' (Byron,1:231). Burada şunu da belirtmek lazım; doğal güzellik, ve insan ve hayvanlara ait benzer güzellik göstergeleri, gerek erkek gerekse kadın İngiliz gezginleri için hep varolan bir tutkuydu. Aslında, yabancı toprakların çekiciliklerinden biri diğer daha özgür cinsel örf ve adetlerin olasılığıydı. İstanbul'a gittiğinde Byron, kahvehanelerde erkek travesti dansözleri - dans eden kızlar gibi giyinmiş dans eden erkekleri- izledi. Ona eşlik eden John Cam Hobhouse gösteriyi 'hayvanca' olarak nitelendirdi, fakat Byron'ın tepkisi kaydedilmemişti (Crompton 1985:144).

Kişisel düşkünlük ve özgürlükçü siyasi düşünce arasındaki tipik gidip-gelme Byron'ın ve bir şekilde onu takip eden kadın gezginlerin özelliğiydi. 1821'in sonuna doğru, tembellikten sıyrılıp Afrika esir ticaretine karşı siyasi öfke duymaya başladı ve egzotik erotizm sayesinde miskinliği insanlıkçılığa dönüştü. "Esirlerin ortasındaki -*Efendiler* için bile- özgürlük yok – bunu görmek kanımı donduruyor. Wilberforce'un zamanı gelince yapacağı şeyi yapabilmek için -yani- çöllerinden köleliği süpürmeyi- ve Özgürlüklerinin ilk dansını izlemeyi - bir kerede yapmak için - bazen Afrika'nın sahibi olmayı diliyorum" (Byron,1973-82:41). Bu özgün sahip olma fantazisi ancak bir İngiliz lorduna 'doğal' gelebilir. Afrika'yı ve Afrikalıları Avrupa'nın köleleştirmesinden kurtarmayı nasıl hayal etmeli: Onlara *sahip olarak* ve bunun sonucunda kendi arzusuna göre onları derhal özgür bırakarak. Diğer insanlara mal mülk gibi alınıp satılan köleler olarak meşru denen bir şekilde sahip olma Plantokratik (plantokrat: plantasyonlardaki yönetici sınıf - ç.n.) fantaziden öte, Byron, bize, bütün Afrika'nın hayali sahipliğini sunuyor; İstanbul'da olduğu gibi burada da bir röntgenci, Afrikalıların özgürlüğünün ilk dansını izleyen biri.

Yurtdışında seyahat etme, aynı anda hem emperyal ayrıcalığın yeniden oluşması hem de onun eleştirisi halini aldığı zaman, özgürleştirici bir itkiyle birleşen bu feodal psikoloji, belki de birçok İngiliz gezgininin anlatılarını besleyen şey olmuştur.

Byron'ınki, iyilikçi, zaman zaman gösterişli bir şekilde homoerotik, fakat yine de Oryantalist bir Doğu imgesiydi. Meyda Yeğenoğlu'nun da açıkladığı gibi, Oryantalizm, basitçe Doğu'ya ilişkin 'negatif' imgelerden oluşmuş bir söylem değildir. Bir söylem ve bir temsil biçimi olarak Oryantalizmin gücü 'sözünü ettiği nesneyi oluşturmasından, ve Diğeri hakkında bir gerçeklik rejimi yaratmasından ve böylece onun hakkında konuşan Özne'nin konumunu kurmasından' kaynaklanır (Yeğenoğlu 1993:69).

Her ne kadar Byron adı günahkar gezginliğin bir imgesi olduysa da, Byron'ın kendisi, gelişmiş düşüncelere sahip diğer bir aristokratik İngiliz gezgininden, bir kadından, belirli temalar almıştır. 1717-18'de yazılan fakat yazarın ölümünden sonra 1763'e kadar basılınayan Leydi Mary Montagu'nun *Turkish Embassy Letters*'i (Türk Elçilik Mektupları) Byron, Türk tarihi üzerine yazılmış birçok kitapla birlikte, on yaşından önce okuduğunu iddia etmiştir (Crompton 1985:111-12). Cinsiyet, cinsel özdeşleşme ve nesne seçimi ve Osmanlı imparatorluğuna karşı tutum farklılıklarına rağmen (Byron, isyancı Yunan birliklerini eğitirken yakalandığı sıtmadan ölmüştür) Byron'ın Oryantalizmi, sürekli tekrarlanan alıntılar sistemi içinde Montagu'nunkine dayanır.

Yüzyılımızda Montagu'dan daha iyi bilinse de Byron'ın kendisi, paradigma değil fakat paradigmanın simulakrumu olabilir.

II. Leydi Mary Wortley Montagu: İngilizlik ve toplumsal cinsiyet farklılığının iki aleti

İstanbul'a atanan İngiliz büyükelçisinin eşi olarak, Osmanlı imparatorluğuna yaptığı gezilerde Montagu, genellikle İngiliz olma statüsünü kadın olma statüsüyle eşanlamlı olarak vurgular. Onun toplumsal cinsiyeti, iki İngiliz aleti sayesinde kazanılmadıysa da bunlar aracılığıyla ifade edilmiştir: korseler ve kadınlar için yapılmış yan oturulan eyer. Bu aletler aristokratın vücuduna feminen bir cinsiyet kazandırır. Belsiz olmaya karşı herhangi bir eğilimi önleyen ve böylece heteroseksüel cazibeyi sürdüren korseler, *arzulanan şekilde* 'feminen' bir vücut sunarlar. Kadınlar için yapılan eyer ise herhangi bir eyere pasifçe yanlamasına oturmak ile erkeklerin ve çok az kadının yüzyıllar boyunca yaptığı gibi normal, ata biner gibi oturmak arasında bir orta yoldu.[1]

1 Kadınlar için yapılmış eyerin kadınları, çapraz eyerde kendilerine zarar vermekten koruduğu düşünülür -ne de olsa, hızlı atlarla, çok uzun üzengilerle ilerlemeye ve onun üzerinde doğrulmaktansa tırısa kalkmaya zorlanan şövalyelerin, on dokuzuncu yüzyıla kadar, kopmalar, ortak şikâyetiydi (Chenevix Trench 1970:273'e bakınız). Kadınların, özellikle de hareketli bir ata sağlam bir

Montagu'ya göre, Edirne'deki Türkler şimdiye kadar hiç böyle bir eyer görmemişlerdi. Bunu ifade ediş şekli *Turkish Embassy Letters*'daki açıkça sömürgeci bir anı imlemektedir. Develerden ve siyah sığırlardan farklı olarak:

> Burada atlar Üretime Yönelik İşlere koşulmuyorlar, zaten buna uygun da değiller. Güzel ve şevk dolular, fakat genellikle Daha Soğuk Ülkelerin cinslerine göre küçük ve kuvvetsizler; yine de bütün canlılıkları, hızları ve sağlam basışlarıyla çok tatlılar. Hiçbir şekilde ayrılamayacağım küçük beyaz bir gözde atım var. Öyle büyük bir şevkle altımda hoplayıp zıplıyor ki üzerine binebilmek için çok büyük bir cesaret gösteriyorum, yine de hayatım boyunca hiç bu kadar emrim altında bir ata binmediğim konusunda sizi temin ederim. Benim Yan Oturulan Eyerim, Dünyanın bu köşesinde ilk defa görülüyor ve ona Kolomb'un Amerika'ya vardığında gemisine nasıl bakıldıysa öyle merakla bakılıyor (Montagu, 1965:341)

Robert Halsband'ın da belirttiği gibi, Montagu 'bir yıl sonra İstanbul'dan ayrıldığında, Elçi'nin dört atı da - muhtemelen burada anlattığına benzer Arap atları- gemiye yüklenmişti' (Master's log, *Preston*, PRO Ad 52/254; Montagu, 1965:341, n.1). Bu anlatım Leydi Anne Blunt'ın 1873'te ifade ettiği şeyi doğrular gözükmektedir; ona göre, ayrı bir Türk cinsi yoktur (Wentworth 1945:72'ye bakınız). Daha ziyade, Ortadoğu'dan at getirmeyi (bunun narin kadın biniciler için olduğu spekülasyonunu ileri sürebiliriz) arzulanır kılan Arap kanının dünyanın bu bölgesinde yayılmasıdır.

Bu alıntı İngiliz sömürgeciliğinin feminen formunda bir ifadesidir. Lisa Lowe, Montagu'nun kadınlar için yapılmış eyer kullanmasının "hayvanlar ve onların ehlileştirilmesi üzerindeki İngiliz kontrolünü" simgelediğini ve aynı zamanda

---

oturuş için, kalçalarında yeterince kasa sahip olmayabileceklerinden korkuluyordu: 'Yuvarlak ve zayıf kalçaları olduğundan kadınlar çapraz eyer üzerinde hiçbir zaman sağlam bir oturuş geliştiremezler' der James Fillis 1890'da (Commandeur 1986:5). 1897'de Jules-Theodore Pellier şunu farkeder 'Yanlamasına eyer daha zariftir, kadın biniciye güvenli sağlam bir pozisyon verir ve adab açısından en tatmin edici olanıdır' (Commandeur 1986:5). Kadınlar için yapılmış eyerin aynı zamanda, -korselerden dolayı ince belli, fakat belki herhangi bir sıkıştırıcı aletin uygulanamayacağı geniş ve daha büyük kalçalı- bu arzulanan 'feminen' figüre çapraz eyerde yanlamasına oturmanın verdiğinden daha zarif bir biçim kazandırdığı düşünülmüştür. Aslında yarışan kadın arzu edilirliklerinin heteroseksüel ekonomisinde, bu, toplumsal cinsiyet farklılığını son işaretleme girişimi, kadınlar için yapılmış eyeri potansiyel olarak hızlı bir atı kontrol etmede -modern Batılı cinsiyet farkının icadından önce kadınların Asya'da ve Avrupa'da yüzyıllardır yaptığı gibi- yanlamasına sürmede olduğu kadar etkili bir araç haline getirmek için bir kaç yüzyıl alan mükemmelleştirme çabası isteyen bir alet için hayati bir neden gibi görünür. (Commandeur 1986:1-2). Yakın zamanda bir araştırmacı 1497'de Albrecht Durer tarafından yapılmış bir resim buldu, bu resim net bir şekilde ikinci destek denen şeye sahip bir eyeri ve modern, öne bakan bir eyerin üzerinde bir kadını gösterir (Commandeur 1986:3). On dokuzuncu yüzyılın ortalarında kadınlar için yapılmış eyerle ata binmek Kuzey Amerika'da aynı zamanda İngiltere ve Fransa'daki (Karr 1884, 1890'a bakınız; Mead 1887) ve hatta İtalya'daki kadınlar için (Commandeur 1986:7, Fig. 9'a bakınız) yaygın bir pratik haline geldi. Yine de diğer yerlere oranla İngiltere ve Fransa'da daha önceden ve daha büyük bir taleple tutuldu. Göreceğimiz gibi, on sekizinci yüzyılda İtalya'da kadınlar atı yanlamasına otararak sürmeye devam ettiler, hatta İngiltere'de bile bu kuralın istisnaları vardı.

kadınlar için yapılmış eyerin ve Kolomb'un gemisinin sömürgeleştirilen insanları büyüleyen nesneler olarak karşılaştırılmasında dramatize edilen 'sığırlar ve atlar arasındaki doğal hiyerarşi üzerine söylediklerinin, sömürgeciliğin 'doğal düzeninin' alegorik bir savunusunu içerdiği şeklinde anlaşılabileceğini' belirtir (Lowe 1991:50).

Montagu'nun bu azgın erkek at üzerindeki hakimiyetini anlatmasının erotik boyutu nedir? Bu, şevk dolu ve belirgin bir şekilde yumuşak başlı olan at, kadınlar için yapılmış eyer formundaki cinsiyet aletleriyle İngiliz kadınlarına sunulan Doğulu fırsatların ideal bir örneğidir. Bu beyaz aygırın sıcak kanlı fakat duyarlı ve iyi eğitilmiş Araplığı sayesinde Montagu, kendisini İngiliz kültürel üstünlüğünün bir örneği olarak sunar. İspanyol emperyalizmini İngiliz emperyalizmi şeklinde yeniden yazarak Yeni Dünya'yı yeniden fethetmekle İngiliz hakimiyetindeki yerini alır. O, aynı zamanda, kendi farklı İngiliz cinsiyet aletiyle bir aygıra hükmeden kadındır.

Bir kadının kendisini güçlü bir şekilde ifade etmesini ve kültürlerarasılığı teşhir etmesini mümkün kılan şey, Avrupalı emperyal fetih ve sömürge hakimiyetinin tarihidir. Lowe'a göre, *Turkish Embassy Letters* boyunca gözlenen, Montagu'nun feminen bir tavırla kendini ifade etmesi ve kendi cinsiyet farkının farkında olması, onun Oryantalizme *feminist* bir müdahalesinin temelini oluşturur. Fakat Montagu'nun *Turkish Embassy Letters*'ı nasıl 'feminist' ve nasıl Oryantalist*tir*? Lowe, Montagu'nun *Turkish Embassy Letters*'ının feminizminin, içinde yer aldığı Oryantalist veya sömürgeci söylemi gerçekte bozundurduğu ve ona müdahale ettiği üzerinde ısrar eder. Ona göre, Montagu'nun kadın hamamlarındaki varlığı Edward Said'in Oryantalizm olarak tanımladığı alana kesin bir müdahaledir. Montagu, cinsiyeti ve sınıfı sayesinde (Lowe'un iddia ettiği gibi Edirne'deki değil) Sofya'daki kadınlarla sınıf belirlenimli bir bağ kurar (Lowe 1991:40-52).

Diğer taraftan, Meyda Yeğenoğlu'nun da güçlü bir biçimde ileri sürdüğü gibi, kendine kadın hamamlarında bir yer edinebilmek için Montagu, maskulen, Doğululaştıran, röntgenci bir bakış benimsemek zorundadır. Olası herhangi bir homoerotizm, Montagu'nun sömürgeci erkek seyirci konumunu benimsemesiyle altedilir (1965:67-70). Daha yakın zamanda Marcia Pointon, Montagu'nun binicilik kıyafeti giymesinin, onun "Sofya'daki hamamlara sadece Avrupalı bir kadın olarak değil aynı zamanda maskulenleşmiş Avrupalı bir kadın olarak girmesini" sağladığını, böylece onun kıyafetinin "narsisist bakış için çok önemli olan sembolik mesafeyi kurmaya" hizmet ettiğini belirtmiştir (Pointon 1992:64).

İronik bir şekilde, kadın hamamlarının içinde yeralan bir kadın olarak yazma eyleminde Montagu, İngiliz emperyal cinsiyet farkının diğer bir aletine sarılır. Bize önce, *kendisinin* ne giydiğini söyler: 'Bir binicilik elbisesi olan seyahat kıyafetimi giymiştim ve muhakkak onlara çok sıradışı görünüyordum, yine de aralarından bir tanesi bile en ufak bir şaşkınlık veya küstah bir Merak gösterme-

di ve beni mümkün olan en nazik hareketle kabul ettiler' (Montagu,1965:313). Montagu, kendisinin bu kadınları, ressam Charles Jervas'ın gözlerinden görmeyi hayal edecek kadar 'hınzırlığa sahip olmasını' gerektiren konuya, yani Türk kadınlarının çıplaklığı konusuna, gelir; bu da Yeğenoğlu'nun, maskulen [eril] sömürgeci bakışın Doğululaştırdığı ve nesneleştirdiği yolundaki tezini doğrular.

> En güzel cilde ve en zarif hatlara sahip olan Kadınların, hayranlığımın da en büyük payına sahip olduklarını farkettim, yüzleri diğerlerinden bazen daha az güzel olsa da. Doğruyu söylemek gerekirse, Bay Gervase'ın görünmez bir biçimde orada olabilmesini gizlice dileyecek kadar hınzırdım.

Türk kadınları Montagu'yu soymaya çalışmışlar, fakat bu, ne kadar hayranlık dolu olsa da, onun geçmeyeceği bir özdeşleşme eşiğidir; seyahat giysileriyle buhar banyosunda oturmayı tercih etmiştir:

> En sonunda eteğimi açmaya ve onlara korsemi göstermeye zorlandım, bu onları çok tatmin etti, çünkü o aletin içinde öylesine kilitlendiğimi ve onu açmanın benim elimde olmadığını düşündüklerini gördüm, bunu açmak Kocama atfettikleri bir hünerdi (Montagu,1965:314).

Marjorie Garber'in de yorumladığı gibi, aslında hamamda daha çok kalmak istediğini fakat Bay Wortley ertesi sabah çok erken yola çıkmayı dilediği ve kendisinin de görmek istediği bazı kalıntılar olduğu için bunu yapamayacağını belirtmekle Montagu da kocası tarafından kısıtlanma düşüncesine biraz itibar etmiş olur (Montagu,1965:315; Garber 1992:312).

Montagu'nun Sofya'daki hamamları ziyareti ve Türk kadınlarıyla yakınlığı, tamamiyle onun kıyafetleri ve korseleri aracılığıyla oluşur. Çıplak olmadığı için Türk kadınları gibi bir kadın değildir, fakat o da, kendi kocasının, namus için, onu içine yerleştirdiğini zannettiklerini düşündüğü bir alete -korseye- kilitlenmiştir. Türk hamamında İngilizlik, kadınların cinsiyet farkının cinsel kısıtlanması -korseler- olarak kurulurken, Türklük, kadınların cinsiyet farkının cinsel özgürlük -peçe- olarak kurulması hakkındadır. Fakat Montagu bu farkı, farklılıktan emin bir İngiliz konumundan, üstünlüğü sağlama alınmış sömürgeci konumdan algılar. Bu konum da onun binicilik alışkanlığı (ve onun kullanımını doğrudan gerektiren kadınlar için yapılmış eyeri) sayesinde olduğu kadar, Charles Jervas'ın orada olduğunu hayal etmesi veya korsesinin içinde 'dik' durması sayesinde kurulur.

Turkish Embassy Letters boyunca İngiliz kadınların durumu üzerine eleştiriler yapsa da, Montagu, Osmanlı imparatorluğundaki Oryantalisti oynamaktan kendini alamaz, özellikle de cinsiyeti ona, daha önceden erkek gezginlerin kaçırdığı sahnelere erişimi sağladığında. Burada Byron'ın bir zamanlar Afrika'yı zaptetmeyi -hem sahip olmayı hem de röntgenci erotik bir erişimi - dilediğini

hatırlayabiliriz. Bu, her ne kadar kendi iddiasına göre Afrikalıları köle ticaretinden kurtarma amaçlı olsa da, İngiliz sömürgeci yayılımının yeni bir oyunudur. İronik bir şekilde, Montagu, tam da kültürlerarası farkla, ayrıcalıklı, cinsiyetinden kaynaklanan bir bakış açısıyla ve Türk kadınlarıyla özel bir yakınlık içinde (aynı mektupta 'Türk imparatorluğu içindeki en güzel şehirlerden biri' diye anlattığı Sofya'daki hamamda) karşılaştığını düşündüğü anda en İngiliz, en emperyalist ve kendine güveni ve verili sömürgeci ayrıcalığı sorgusuz sualsiz kabullenmesiyle Byron'a en benzeyen kişidir.

Montagu'nun en çok 'bir kadın olarak' yazıyor göründüğü an, aynı zamanda en çok Byron gibi yazdığı andır, veya daha doğrusu, Montagu'nun sadık bir okuyucusu olan Byron, Montagu bir kadın gibi yazdığında genellikle onun gibi yazar. İngiliz feminen röntgenciliği ile İngiliz maskulen olanı arasında zorunlu olarak bir fark yoktur, özellikle ikisi de Öteki ile -Türk kadını, Afrikalı esirler ve belki bunlara Türk Arap atlarını ekleyebiliriz- ilişkisinde emperyal gücünü, Doğululaştıran bir ilişkiden alıyorlarsa.

Yeğenoğlu'nun, Montagu'nun üst sınıf Türk kadınlarıyla özdeşleşmesine 'feminist' demekte 'tereddüt etmeliyiz' (Yeğenoğlu 1993:67) ve bunun yerine onun 'Doğulu kadınlara duyduğu 'sevgiyi', Montagu'nun 'kendi Özneliğini beslemesini' sağlayan 'Ötekine duyulan maskulen ve emperyalist arzunun güçlendirdiği ve içinde yeraldığı bir ilişki' olarak okumalıyız (1965:79,n.6) şeklindeki görüşüne katılma eğilimindeyim. Yine de, bence sevilen Öteki kategorisine bu yerinde duramayan 'beyaz gözde'yi de eklemeliyiz; onun Doğulu ateşi kalabalığa Montagu'nun en çok hayran olduğu kendini sunuşu -cinsiyet kalıplarını eğip bükme cesareti- gösterir ve aynı zamanda Montagu'nun mutlak hakimiyetini emniyet altına alır. Bu erotik nesneden 'hiçbir şekilde' ayrılınamasına şaşırmamak gerekir.

Bir hakimiyet aleti olan, kadınlar için yapılmış eyer, en sonunda İngiltere'den Avrupa'ya geçtiğinde Montagu'nun kendisini idare eden kişisel eşyaları arasında bir parça olmaya devam etti; bu esnada biseksüel şarkıcı Francesco Algarotti'nin boş yere peşinden koşuyordu, -bu, Byron'ın hayran kalacağı bir bağlılıktı. Temmuz 1739'da Calais'ten kocasına 'eyeri ve ona bağlı bütün takımı' kendisine göndermesini istediğini yazdı, çünkü 'Eğer (dilediği gibi) yurt dışında ata binecek kadar sağlığına kavuşursa, hiçbir şeyi bundan daha çok istemiyor'du (Montagu, 1965-2:141-42). Yine de Montagu Savoy'da ve Kuzey İtalya'da bunu telafi ettiğinde kararlı bir sürgün olarak bu emperyal İngiliz aletine olan bağımlılığını ortadan kaldırdığı için, kadınlar için yapılan eyer artık çok kullanışlı gözükmemeye başlamıştı. Aralık 1741'de Montagu, 'İtalya'nın kapısındaki' Chambery'den şunları yazar (2:259): 'Burada küçük bir atım var ve bazen buradaki tek ata binme modası olan Cleveland Düşesi'nin yelesinin arkasında gezinme işini gerçekleştiriyorum' (2:263).

Bu ortadan kaldırışın, kadın hamamlarında röntgencilik / bastırılan teşhircilik anından çok daha feminist bir an olduğunu düşünüyorum. 1749'da altmış

yaşındayken, sağlığına dair şunları yazar: "Şimdi bu Ülkenin modasına uygun bir şekilde sürekli ata binerek sağlığımı korumaya çalışıyorum, Hayatım boyunca olduğumdan daha iyi bir binici kadınım, bu moda her açıdan bizimkinden öyle iyi ki kendimi İngiliz Bayanlarının her gün Hayatlarını ve Uzuvlarını tehlikeye atmalarına neden olan müzmin Aptallığına şaşırmaktan alıkoyamıyorum" (1965-2:444). Burada Montagu'nun, kadınlar için yapılmış eyerin bir güvenlik aracı olmaktan çok İngiliz kadınlarının 'müzmin Aptallığının' -belki de kibirlerinin-, cinsiyet farkını itaatkar bir şekilde kabullenmelerinin bir göstergesi olduğu - ve bir ülkeyi, kadınlar için yapılmış eyerle geçmeye çalışmanın çapraz eyerle geçmeye çalışmaktan çok daha tehlikeli olduğu- yönündeki itirafı sözkonusu. Uzun dönemli bir mülteci olarak Montagu, hem soğuk ve ilgisiz kocasından hem de İngiltere'nin en aptalca, en tehlikeli ve en kısıtlayıcı cinsiyet aletinden kurtulmayı becermişti.

III. Freya Stark: Askerlerin yöntemleri ve Schiaparelli

Leydi Mary, Orta Doğu'ya giden İngiliz kadın gezginlerin tipik örneği olmaktan çok uzaktır çünkü üst-orta ve orta-orta sınıf kadınlarının sayısı aristokrat kadınlardan çok daha fazlaydı. Görünüşe göre, 1718-1918 arası, İngiliz kadınlarının sadece yüzde 16.7'sinin ünvanı vardı; yüzde 29.8'ı üst orta sınıftandı -kontluk aileleri, yüksek din adamları, 'entellektüel aristokrasi', yüksek mertebedeki meslekler, ordu aileleri ve büyük iş adamları; yüzde 50'si orta-orta sınıftandı, ortalama iş adamları, düşük derecedeki din adamları özellikle de Londra dışında uygulanan meslekler, ve son olarak ticaret (Melman 1992:36). Sadece yüzde 3.6'sı aşağı-orta sınıf ve bilinmeyen kökenleden olanlar şeklinde sınıflandırılabilir. Melman'ın da öne sürdüğü gibi, 'Feminen edebi seyahat, neredeyse sadece, *burjuvaydı*' (1992:38).

İkinci kadın gezginimiz, 31 Ocak 1893'te doğan ve 9 Mayıs 1993'te yüz yaşında ölen Freya Stark, bu sınıflandırmaya örnek teşkil ediyor. Aslında, Freya Stark'ın kendini temsili, önceki İngiliz aristokratik modelleriyle kıyaslandığında, burjuva kültürünü, cinsiyetini daha çok ortaya koyan bir ortamla ve bilinçli ve teatral bir femininite ile eşitlememiştir. Aynı zamanda kuzen olan özel bir servete sahip iki sanatçının kızı olarak (Runciman 1993:26) Stark, çocukluğunu ya sürekli yağmur yağan Dartmoor'da okuyarak veya midillilere binerek, ki bu babasının seçimiydi, ya da annesine Kuzey İtalya'da Dolomites'de ve Piemont'da eşlik ederek geçirdi. Hemşire olarak çalıştığı Birinci Dünya Savaşı'ndan önce İngiliz edebiyatı ve tarihi çalışmıştı ve seyahat etmeyi, yazmayı ve gazeteciliği, Beyrut, Lübnan, Suriye, Bağdat, İran, Aden, Irak, Arabistan, Türkiye, Afganistan ve Nepal'de arasıra yaptığı İngiliz propagandacılığı ile birleştiren kariyerine başlamadan önce, 1921'de Arapça öğrenmeye karar vermiş ve School of Oriental Studies'de (Doğu Çalışmaları Okulu'nda) üç yılını geçirmişti.

Stark, tek başına bir kadın olarak seyahat ettiği ve hiçbir zaman başka türlüsünü diliyor gözükmediği için özellikle sıradışıydı. Onunki, yatmadan önce yüzüne soğuk krem sürme ve bunu köydeki kızlara ikram etme şeklini alan bir femininiteydi -böylece uzak ve yoksullaştırılmış İran köylerinde onlar her zaman 'merak içinde ciltlerini düşünerek, onun çadırının çevresinde' (Moorehead:50) toplanırlardı. Onunkisi aynı zamanda askerlere, askerlerin yöntemlerine fazlasıyla hayran olan bir femininiteydi ve imparatorluğun hiç yanlış yapmayacağını düşünürdü. Caroline Moorehead şöyle yazar: "Çok az bağımsız kadın İmparatorluğa bu kadar düşkündür, çünkü genel olarak ondan çok az şey elde ederler. Askerlere hayran olan, önermek zorunda olduğu şeyi akıllıca takdir ettiği geleneğe destek olan Freya, bu kuralın en büyük istisnalarındandır" (Moorehead 1985:16). Femininitesini teatral bir şekilde sahnelemesi Bağdat'taki İngiliz akşam yemeği partilerinde Arap kıyafeti ve Palermo'da Sicilyalı kıyafetleri giymesi şeklini alır (Moorehead 1985:42,126) -fakat aynı zamanda mümkün olduğunda Paris'te Schiaparelli'den de alışveriş eder (Moorehead 1985:90) böylece, yol yorgunu ve pis, at kokan biri şeklinde dolaşmaktansa imparatorluğun cisimlenmesi olarak giyebileceği uygun bir şeylere de her zaman sahiptir. 1931'de İran'dan annesine yazdığı günlük mektuplardan birinde şöyle der: "Bu yolu takip edebilecek her İngiliz leydisi için bir örnek teşkil etme sorumluluğunu taşıdığımdan kendimi, mümkün olduğun ölçüde rahat ettirmeye çalışıyorum. Yatağırnı ve cibinliğimi (bir çeşit mahremiyet sağlamak istediğim için) açıkta bir yere bırakmalarını sağladım...sonra sıcak su getirttim: sonra herkesi haremden çıkarttım ve güzel bir banyo yaptım" (Moorehead 1985:50).

The Lycian Shore (Likya Sahili) (1956) ve *Alexander's Path: from Caria to Cilicia* (İskender'in Yolu: Karya'dan Kilikya'ya) (1958) kitaplarında Freya Stark, Arap dünyasındaki önceki gezileri tarafından cazibesi hiçbir şekilde azaltılmamış Türkiye'yi araştırır. Türkiye'de, Stark'ın gezisinin en zevkli anlarının bazıları, bir yatta değil de, at üzerinde gerçekleşir. Kumluca'ya yaklaşırken Stark, azgın küçük bir binek hayvanını idare eder ve kendisinden, Montagu'nun beyaz Arap gözdesi üzerindeyken olduğu kadar, hoşnuttur. Aralarındaki fark, Stark'ın post-Freudyen 1950lerde, atın canlılığının, Doğulu kanından değil, cinsel dürtülerinden geldiğini düşünmesidir: "Ne zaman bir kısrak yolun kenarına gelse, midillim sıkıntısından uyanıp boynunu uzatır ve dizlerimin arasında cılız kahverengi bir aleve dönüşür. Bu bağ çok kuvvetlidir. Bizim gördüğümüzün dışında, hayvan veya insan, sadece yaşamak, önemli olan herşeymiş gibi, -bütün sanatlarımızın ve övüncümüzün ondan türediği bir dönüşüm; ve yaratıkların iğdiş edilişinin korkusu ile düşündüğümüz- fiziksel bir kıvılcım dünyanın önemini ve güzelliğini ateşler; yolda atının zor, küçük şaha kalkışlarını idare etmekten memnundum" der(136). Hava atan ve üstelik cinsel bir şehvete şahit olan Stark, "Lawrencevari cılız kahverengi alevine" oturarak, başkasının mutsuzluğuyla neşelenir. Türkiye memnun edicidir çünkü şaha kalkan midilli aygırı gibi araların-

da özgürce dolaşabileceği ve İngiliz feminen Ötekiliği ile yönlendirebileceği erkeklerle doludur.

The Lycian Shore'da Stark'ın Türk göçebelerinin 'aristokratik' görünüşlerine duyduğu hayranlıktan daha İngiliz ve sömürgeci ne olabilir? Türkiye'nin güney kıyısında Olympos'a yakın bir yerde -ilkçağlardan beri denizcilere fener olan gaz alevlerinin bir kaya yüzeyinden çıktığı- Kemer'den aşağı doğru atla giderken göçebe rehberlerine şöyle der:

> Arabistan'da da sıkça olduğu gibi hepsinin *aristokrasisine* -göçebe yaratıklar tarafından paylaşılan bu kıt ve hayati özelliğe- hayrandım, cılız Saluki köpekleri, aç ve özgür atlar ve keçiler, çoban kızların küçük üçgen yüzleri ve Mona Lisa dudakları, delikanlıların uyanık gözleri ve aynı oranda, hayatı olduğu gibi kabul eden rahat tavırları, hatta kuyu başındaki yaşlı kadınların sevimliliği... Yeterince yerinde bir tavırla, koşulları kendi ihtiyaçlarınıza uydurduğumuz için onlardan (göçebelerden) daha çok koşullara hükmettiğimizi düşünebiliriz: fakat o, hayatın anlamının onun koşulundan daha önemli olduğunu keşfetmiştir -içinde, gerçekleşen her şeyin geldiği ve gittiği ruhun bu özgürlüğü onu- ve yağmurda ve güneşte, açlıktan ölmenin eşiğindeki sıska kadınlarını ve köpeklerini ve atlarını mükemmel yapar. (*The Lycian Shore*:170)

Stark'ın Türk veya Bedevi Arap göçebelerine ilişkin uzun zamandır duyduğu romansın ve hayranlığının birazını bir İngiliz göçebesi olarak kendisine aktarmayı başardığını söyleyebilir miyiz? Peter Brent'in bazı İngiliz Arap dili ve edebiyatı uzmanlarının yaptığını anlattığı, yani kendilerini "bedevi sıradışı, süper-Araplar?" olarak tahayyül etmelerini (Brent:178) Stark da metninde kendisini yansıtırken başarmamış mıdır? Hangisi Stark'ın metinlerinde daha güçlü olan tavırdır -'yerlileşmek' mi veya birçoğu asker veya denizci olan (Beaufort, Fellows, Forbes ve Spratt) ve hepsi, kendisinin de olmaya çalıştığı gibi, imparatorluğun hizmetkarları olan önceki kaşiflerin ayak izlerini izleyen onurlu bir İngiliz *erkeği* olmak mı? Bu tavırlar son kertede ayrıştırılabilir mi? Montagu veya Blunt örneklerine baktığımızda hayır; bir insan İngiliz yöntemlerine veya emperyalizme karşı ne kadar eleştirel olsa da.

'Süper-göçebe', erkeğin kadını, özgün burjuva feminen gezgin ve asker hayranı Freya Stark, bir erkek olmak için değil, bir kadın olmak için çok mücadele eder, cinsiyet kalıplarını eğip bükme paradigmasına karşı çok mücadele eder. Fakat yine de (bir Türk midillisi olan cılız kahverengi alevini sürerken) İngilizliğini ve efendi-olarak-kimliğini, tam anlamıyla, bilir. "Aradaki bağ çok kuvvetlidir" -sadece farklı cinsiyetlerdeki hayvanlar arasında değil, bir kadın ve ülkesi arasında da.

IV. Christina Dodwell: Kapadokya'da pek de gelişigüzel olmayan bir şekilde dolaşmak

Şimdi 1980'lere ve pantolon giyen, kasten uzun saçlarını bir kasketin altına tıkıştıran ve kendisini inceleyen Türklere cinsiyetini tahmin edemezler diye neydan okuyan bir kadın gezgine geldik. 1951'de doğan Christina Dodwell birkaç gezi kitabı yayınladı ve BBC'ye birkaç televizyon programı yaptı. Kanoyla, bisikletle, çok hafif uçakla ve yürüyerek seyahat etti; fakat iddia ettiği gibi en sevdiği seyahat şekli at üzerinde olandı. *A Traveller on Horseback in Eastern Turkey and Iran* (Doğu Türkiye'de ve İran'da At Üzerinde Bir Gezgin) (1987; dördüncü baskı 1992) kitabında Dodwell bize, tek başına bir kadın olarak, at üzerinde Kapadokya'da -orta Anadolu- ve Erzurum'dan Van Gölü'ne, doğuda seyahat etmenin günümüze dair bir hissini vermeye çalışıyor. Kitapları ve programları kendi promosyonunun bazı heyecan verici formlarını taşıdığı için, Dodwell ve, hepsi yolculuklarında kendilerinden daha büyük görevlere sahip ve hakkında yazdıkları yerlerin birçoğundan sadece geçmek yerine oraların yaşamlarına giren öncelleri arasında bir fark ayırt etmek kolaydır. Noel Malcolm'un "The Lost Art of Travel Writing" de (Kaybolan Gezi Yazma Sanatı) yakındığı gibi, şu anki kuşak kendi gezilerini sık sık "bir çeşit hünere, ziyaret edilen ülkeleri asıl ilgi odağı olmaktan çıkaran bir seyahat etme pratiğine" dönüştürüyor (Malcolm:37).

Kasti cinsiyet kalıplarını eğip bükme anlatısındaki "birçok- kereler- büyük amcası Edward Dodwell'in. erken on dokuzuncu yüzyılda, Yunanistan boyunca katırla yaptığı seyahati" 'incelemek' şeklinde ifade ettiği arzusu ile başlayan önemli nokta Erzurum'dan Van Gölü'ne atla giderken kendisini köylüleri selamlarken bulduğunda ortaya çıkar: "(B)ütün erkekler el sıkışmaya geldiler, fakat kadınlar elimi tutmadılar, uzandılar ve göğüslerime dokundular. Biraz rahatsız ediciydi; sadece gülümsedim ve ellerini vücudumdan uzaklaştırıp onun yerine el sıkıştım, fakat bu öyle çok kereler oldu ki nasıl tepki göstermem beklendiğini anlayamadım. Gülünç bir infial anında karşılık olarak bir kadının göğsüne dokundum fakat o sadece güldü" (1987:120). Birkaç gün sonra bir yaylaya yani yüksek yazlık çayır kampına girerken şöyle der: "Kadınlar her zamanki gibi göğüslerime dokunuyorlardı ve birden anladım ki belki de sadece benim gerçekten bir kadın olup olmadığımı kontrol ediyorlardı, çünkü şimdiye kadar benim gibi yalnız seyahat eden, bir erkek gibi pantolon ve gömlek giyen ve uzun saçlarını bir erkek kasketinin içine tıkıştıran bir kadınla hiç karşılaşmamışlardı" (1987:129). Bu resimde anatomik özselci kimdir? Türk kadınları mı yoksa Türk kadınlarının ne düşündüğünü anladığını düşünen İngiliz kadın mı? Bu zorunlu 'göğüs-hissetme' Dodwell'in metnini, Montagu'nun küçük aletleri olan hamamda korsenin ve gezintide kadınlar için yapılmış eyerin ürettiği belirsizliğe benzer biçimde şekillendirir. Bu iki kadın da, kendilerinin İngiliz cinsiyet rollerinin biraraya toplanması ile, ulusal, kültürel ve emperyal farklarını, tam da basitçe, farklı kültürden kadın olduklarını düşündükleri anda kurarlar.

Bu cinsiyet rolleri bir midillinin "yol kenarındaki zorlu hoplayıp zıplamalarıyla" başedebilen binici kadınlar olmayı gerektirir. Dodwell, ad konulan ve sevgi ifade eden detaylarla anlatılan iki farklı Türk atıyla seyahat eder. Beyaz ve Keyif ikisi de midillidirler, fakat birincisi uysal, sürmesi rahat ve ilk gençliğini geçmiş bir attır - "kumlu nehrin kenarında ufak zıplayışlarla sular sıçratır. Ne kadar rahat ve uysal bir attı" (1987:18) ve ikincisi de atletik, hızla ilerleyen, ele avuca sığmaz bir attı: "Keyif'i sürmek büyük zevkti, dürtülmeye ihtiyacı yoktu, yürümekten çok koşardı; onu gevşek dizginlerle sürerdim ve ona hiç topuklarımla dokunmazdım; sadece 'Yavaş' deme veya daha hızlı bir seyir için 'Haydi gidelim' deme ihtiyacı duyardım; onun bütün seyirleri son derece rahattı. Heybelerim kayışla sıkıca bağlanmışlardı, böylece zıpladığımızda bile çarpmıyorlardı." (1987:122). Burada sizler için bir özgürlük imgesi vardır; Robinson Crusoe gibi bir kimsenin eşyalarının iyi bir düzende durmasında olduğu gibi kendinden memnun vaziyette ama aynı zamanda bir göçebenin hissettiği hareket serbestliğine de sahip bir özgürlük.

Dodwell'in, maskulen atlarıyla birlikteliğinde, onurlu bir erkek olmaktan memnun olması pek de şaşırtıcı değildir. Ona göre kendisinin kadın öncellerinden en büyük farkı cinsiyet kalıplarını eğip bükme hareketliliğini ve özgürlüğünü verili almasıdır: "Turizm bürosu, Doğu Türkiye'yi bir macera toprağı olarak sunuyor. Bu, tam da benim yaşayacağım şeydi, uzun güzel bir macera" (1987:123). Güveni, yaygın olan belli 'feminist' varsayımlar üzerine kuruludur, bunları kendi alışılageldik yöntemiyle -'alışılageldik'i daha sert bir anlamda ideolojik olarak okuyun- hiç ifade etmez. Bunlara rahatlıkla postfeminist varsayımlar diyebiliriz çünkü, kadın olduğu için onun tavsiyesini dinlemeyen bir Türk nalbantına sinirlenmek haricinde (1987:168), Dodwell, cinsiyet bir mesele değilmiş, sıklıkla bir mücadele alanı veya kadınların itaatini sağlayan bir araç değilmiş gibi yazar.

Bu cinsiyet eşitliğine dair postfeminist varsayımlar yine de Öteki kültüre dair yargı için İngilizliğin sorgulanmayan bir temel teşkil ettiği Oryantalist bir çerçeve ile uyumludur. Doğanın, tarımın ve atların önemi gibi birçok konuda hemfikir olabildiği için hayran kaldığı genç bir Türk kadına rastlar; fakat Sema'nın eşsizliği diğer bütün Türk kadınlarının Doğululaştırılmış Ötekiliğini pekiştirir. Akıllı, enerjik ve girişken kadının sosyal geleneklerden ve cinsiyetçi kısıtlamalardan göreli özerkliğe, hareketliliğe ve dünyayla ilgili bazı bilgilere olan -seyahatin sömürge mekanında- arzularını güvenli bir şekilde nasıl gerçekleştirebileceğine dair erken modern İngiliz anlayışından bugün çok daha ileri bir noktaya geldik mi?

Dodwell, Türkiye seyahatlerinin ilk bölümünün planının plan*sızlık* olduğunu, amacının Kapadokya'da 'gelişigüzel bir şekilde dolaşmak' olduğunu iddia eder (25).[2] Yine de seyahatlerinde belli bir plan *vardır*, onlar hakkında bir kitap

2 Bunu *'Cappadocia gesiorum'* diye çevirir ve ilk bölümünün başlığı olarak kullanır. Dodwell, Türkçe'de 'basit karşılık'tan öte gittiği iddiasında bulunmadığından (1987:25) ve bizi Türkçesinin 'hâlâ mükemmel olmadığı' yönünde uyardığından (1987:26) *'I am wandering randomly in Cappadocia'* cümlesinin daha iyi bir çevirisinin 'Cappadocia'da geziyorum' olduğunu söylemek kaba görünebi-

yazma veya sonuçta bir televizyon programı hazırlama arzusu biçiminde olan bir plandır bu. Türkçe konuşarak ilerleyen, at üzerindeki yalnız gezgin metinsel benzetmesi ne kadar uydurmadır? Hangi noktada okuyucuların, çok da arkada olmayan bir film ekibinin mümkün veya nihai varlığından şüphelenmelerine izin verilebilir? Dodwell'e herhangi bir şekilde, modern Türkiye'de İngiliz veya Avrupa emperyalizminin bir ajanı denemese de, onun seyahatleri Türkiye ile, Avrupa Birliği ve Ortak Pazar ülkeleri, özellikle de İngiltere, arasında belli bir sömürge ilişkisini sürdüren kültürel emperyalizm tarafından meşrulaştırılmaktadır.

Arap terra *incognita*sına (bilinmeyen topraklar - ç.n.) akınlarından dolayı Royal Geographical Society'den (Kraliyet Coğrafya Derneği) boş yere bir madalya bekleyen Bluntlar gibi Viktorya dönemi gezginleri için çok önemli olan eski sömürge aygıtı, şu günlerde yurt dışında 'pek bir işe yaramamaktadır', fakat BBC'nin uluslararası pazarlara kültürel nüfuzu meşrulaştırmanın çok daha etkili bir biçimidir. Rus sınırına yakın bir yerde seyahat eden Dodwell, tutuklanır ve kısa bir süre bıktırıcı bir polis gözetiminde tutulur, her ne kadar polisler kibar ve terbiyeli olsalar da:

> Neden normal yoldan kaçınmıştım? Neden Rus sınırına bu kadar yakın bir yerde seyahat ediyordum? Özellikle Kürtlerle mi ilgileniyordum? Royal Geographical Society'nin benim siyasi biri olmadığımı ve sadece köy adetlerini ve kırsal yaşamı çalıştığımı belirten mektubu da pek bir işe yaramadı, fakat şans eseri birkaç yıl önce BBC için hazırladığım bir film tam da o hafta Türk televizyonunda gösterilmişti. Sorgucularımın, benim neden Türkiye boyunca atla seyahat ettiğimi anlamalarına yardımcı oldu (1987:173).

Dodwell artık, yolda yalnız ama güvenle ilerleyen herhangi bir kadın, herhangi bir binici değildir; seyahatleri dünya çapında tercüme edilen ve yayınlanan ve basılı herhangi bir şeyden çok daha yaygın ve çabuk dağıtılan -bir resim hala binlerce kelimeye değerdir- bir televizyon kişiliğidir. Bu anlamda Dodwell, bir sabah uyanıp kendisini Avrupa'nın en ünlü adamı olarak bulan -hem günahkâr bir sürgün hem de en 'tipik' İngiliz erkeği- Byron'ın kendinden daha Byronvâridir.

Dodwell'in imparatorluğun bir hizmetkârı olarak değil de kendini-temsillerini pazarlama amacı güden ünlü bir gezgin olarak seyahat etmesi gerçeği, onunla, burada daha önce incelediğim öncelleri arasında bir farka işaret eder, fakat bu sömürgeciliğin bittiği anlamına gelmez. İster istemez, bu at nalı izleri, birçok-kereler-büyük-amcası Dodwell'inkileri önceden belirlediği kadar onunkileri de belirler, çünkü o, iyice yerleşmiş İngiliz sömürge geleneğinde onurlu bir

---

lir; veya daha ukala bir şekilde daha kesin betimsel geniş veya belirsiz zamanı kullanarak *'Cappadocia'da gezerim*'i önerebiliriz. Çevirisi ne kadar mükemmel olmasa da, Dodwell'in İngilizce metnine Türkçe sözcükleri ve ifadeleri rastgele dahil etmesi, onun söylediği, çok çalışma veya çalışılmış hesaplama olmadan rastgele ve gelişigüzel seyahat etme niyetini destekler görünmektedir.

erkek olarak ata biner. Ronald Hyam'ın (1990) *Empire and Sexuality: The British Experience*'da (İmparatorluk ve Cinsellik: İngiliz Tecrübesi) incelediği gibi, emperyal misyonun erkekleri "erkektiler tamam ama uyumlu kişiler değillerdi... 'Oğlan gibi olma' gerçekte hayran olunan bir özellikti ve imparatorluğun birçok büyük adamları aslında oğlan-erkeklerdi", "onlar için, yoğun erkek erkeğe ilişkileri, bazen de ırklararası olanları da içeren 'oğlanlık dönemi ideallerini hiçbir zaman büyütememiş insanlardı" denir (*a.g.y.*: 46-47). Kadınlara dair görece çok az söyleyecek şeyi olan Hyam, kısaca şunu ekler: "(Emperyal teşebbüse) kayda değer bir şeyler katan bir avuç kadın aynı zamanda duygusal yoksunluk tezini de doğrular gözükmektedirler: aşk hayatlarında erkekler kadar yetersiz ve aseksüeldirler" (*a.g.y.*: 47).

Fakat kadın kadına ilişkilerden çok, gördüğümüz gibi özellikle ırklararası ilişkilerden uzak olarak, at üzerindeki bu İngiliz kadın gezginlerin metinlerinden çıkan şey atlarla kurulan bağdır. Bu at delisi kadınlar muhtemelen Hyam'ın 'yetersiz ve aseksüel' ölçeğinde epey tepede yer alırlardı. 'Hayvanilik' ismini telaffuz etmeye cesaret edemeyen bu aşk, Türkiye'de ve Orta Doğu'da seyahat eden kadın gezginleri harekete geçiren güç, canlandıran arzuydu. Doğu'nun bu sıcakkanlı atı, gezginlerin cinsiyet belirlenimli İngiliz kimliklerini pekiştiren Öteki idi. Yeterince Montaguvâri/Byronvâri olmayan Türk kadınları ve Arap kadınları neler kaçırdıklarını bilmiyorlar. Burada Byron'ın en yoğun ilişkilerinden birinin Cambridge'de bir lisans öğrencisi iken bir ayıyla olduğunu da hatırlamalıyız.

KAYNAKÇA

Abrams, M. H., gen.der. (1986) *The Norton Anthology of English Literature*, 2 cilt, Beşinci basım, İkinci cilt, W. W. Norton, New York ve Londra.

Assad, Thomas J. (1964) *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt, Doughty*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

Boone, Joseph A. (1995) 'Vacation Cruises: or, The Homoerotics of Orientalism', *PMLA*, 110(1), 89-107.

Bloodgood, Lida Fleitman. (1959) *The Saddle of Queens: The Story of the Side-Saddle*, J. A. Allen, Londra.

Brent, Peter. (1977) *Far Arabia: Explorers of the Myth*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

Byron, George Gordon, Lord. (1973-82) *Byron's Letters and Journals*, Leslie A. Marchand tarafından derlenmiş, 12 cilt, John Murray, Londra ve Harvard UP, Cambridge.

Chenevix Trench, Charles. (1970) *A History of Horsemanship*, Doubleday, Garden City, New York.

Commandeur, Boudewijn F. (1986) 'The Historical Development of the Side-Seat on Horseback', *National Sporting Library Newsletter*, 23, 1-7.

Crompton, Louis. (1985) *Byron and Greek Love: Homophobia in 19th Century England*, U uf California Press, Berkeley ve Los Angeles.

Dodwell, Christina. (1987) *A Traveller on Horseback in Eastern Turkey and Iran*, Sceptre, 1988, Dördüncü basım, 1992, Londra.

Eberhardt, Isabelle. (1987) *The Passionate Nomad: The Diary of Isabelle Eberhardt*, çeviren Nina de Voogd, derleyen Rana Kabbani, Virago, Londra.

Garber, Marjorie. (1992) *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Routledge, New York ve Londra.

Hyam, Ronald. (1990) *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester UP, Manchester ve New York.

Kabbani, Rana. (1986) *Europe's Myths of Orient*, Indiana UP, Bloomington.

Karr, Mrs. Elizabeth. (1884) *The American Horsewoman*, Houghton, Mifflin, Üçüncü basım, 1890, Boston ve New York.

Longford, Elizabeth. (1979) *A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

Lowe, Lisa. (1991) *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Cornell UP, Ithaca ve Londra.

Malcolm, Noel. (1988) 'The Lost Art of Travel Writing', Philip Marsden-Smedley ve Jeffrey Klinke (der.) *Views from Abroad: The Spectator Book of Travel Writing* içinde, Paladin, 1990, Londra, 36-39.

Marchand, Leslie A. (1957) *Byron: A Biography*, 3 cilt, John Murray, Londra.

Mead, Theodore H. (1887) *Horsemanship for Women*, Harper & Brothers, New York.

Melman, Billie. (1992) *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918: Sexuality, Religion and Work*, Macmillan, Londra.

Mills, Sara. (1991) *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, Routledge, Londra ve New York.

Montagu, Lady Mary Wortley. (1965) *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, derleyen Robert Halsband, 3 cilt, Clarendon, Oxford.

Moorehead, Caroline. (1985) *Freya Stark*, Viking Penguin, Harmondsworth ve New York.

Pointon, Marcia. (1992) 'Killing Pictures', John Barrell (der.) *Painting and the Politics of Culture: New Essays on British Art 1700-1850* içinde, Oxford UP, Oxford ve New York, 39-72.

Runciman, Steven. (1993) Obituary for Freya Stark, *Guardian Weekly*, 23 Mayıs, 26.

Said, Edward. (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin, 1995, Londra ve New York.

Stark, Freya. (1958) *Alexander's Path from Caria to Cilicia*, Century Travellers, 1991, Londra.

—— (1956) *The Lycian Shore*, Century Hutchinson, 1989, Londra.

Wentworth, Judith Anne Dorothea Wentworth Blunt-Lytton, Baroness. (1945) *The Authentic Arabian Horse and His Descendants: Three Voices Concerning the Horses of Arabia—Tradition (nejd, Inner East), Romantic Fable (ıslam), The Outside World of the West*, George Allen & Unwin, Üçüncü basım, 1979, Londra.

Wolfson, Susan J. (1991) 'A Problem Few Dare Imitate: *Sardanapalus* and Effeminate Character', *ELH*, 58(4), 867-902.

Yeğenoğlu, Meyda. (1993) 'Supplementing the Orientalist Lack: European Ladies in the Harem', *Inscriptions*, 6, 45-80. (Türkçe çevirisi *Defter* dergisinde 'Haremdeki Leydi: Montagu'nun Mektuplarında Feminizm ve Oryantalizm' başlığı altında yayınlanmıştır; Yaz 1995, Yıl:8, Sayı:24, 115-138.)

Feminism and colonialism? Three English women travellers on horseback

The continuing popularity of women travel writers right into our own century poses some interesting questions for feminists and analysts of colonial discourse. Might it be the case that British women, like their male compatriots, often sought in foreign travel kinds of experience unattainable in Europe? If we take into account the similarities demonstrated in accounts from the eighteenth through the twentieth centuries, travels on horseback in Turkey and the Middle East represent opportunities for gender-bending that invited middle and upper-class women's participation in the expension of empire or at least British influence abroad, however idiosyncratically. This "different type of sexuality", in Edward Said's phrase, derives much of its charge from the continuing Orientalist romance of the hot-blooded horse of the East.

This essay is a provisional study of a form of bestiality so thoroughly conventional within English culture that few have thought to give it a name. British colonial adventuring gave it international scope.

Remarkable psychic and social similarities can be traced in the Turkish travels recorded by Lady Mary Wortley Montagu (written 1717-18, published 1763), Freya Stark (1956, 1958), and Christina Dodwell (1987). Erotically charged encounters with Eastern horses are a recurring trope in these memoirs, which characteristically vacillate between personal indulgence and political high-mindedness of an emancipatory sort. A sense of British entitlement to judge and rule, to command the sapce one occupies and masterultural alterity, coupled with a liberalitionist impulse, may be precisely what fuels so many English travellers' narratives, when travel abroad becomes simultaneously a re-staging of imperial prerogative and its critique. A love that dares not speak the name "bestiality" is the motivating force, the animating desire, of these women travellers in Turkey and the Middle East. The hot-blooded steed of the Orient, whether horse or mare, is the self-consolidating Other of their gendered Englishness.

Kamusal alan/özel alan: Mahrumiyet-özgürleşme ikileminin ötesi*

*Aksu Bora***

Giriş

Bu yazıda klasik liberal kuramın feminist kurama miras bıraktığı "kamusal" ve "özel" alan kavramlarının kullanılageldikleri biçimiyle, gerçekliği anlamamıza ne ölçüde yardımcı olabildiklerini tartışacağım.

Doğrudan pratik/politik sonuçlara yol açan kimi kavramlar sık sık analitik birer araç oldukları unutularak gerçekliği bire bir temsil ediyormuşçasına kullanılırlar. İşte kamusal alan/özel alan kavramsal ikilisi için de böyle oldu; feminist politik söylemde, bir yandan bir "kadın dünyası" mistifikasyonunun yaratılmasında, öte yandan da kadınların aciz kurbanlar olduğu yolundaki gizli kabulün yayılmasında, son derece önemli bir rol oynadı.

Bu nedenle, bu kavram ikilisinin analitik ve politik anlamının yeniden tartışılmasının gerekli olduğuna inanıyorum.

Özel alan/kamusal alan

Hayatın bir kamusal bir de özel yönü olduğu fikri, en azından onyedinci yüzyıldan bu yana Batı Avrupa siyasal düşüncesinde merkezi bir yer tutuyor.

Bu kavram ikilisi, kendisinin de kaynağı olan liberal siyasal düşüncede, esas olarak iki ayrıma tekabül ediyor: devletin alanı/toplumun alanı, ev alanı/ev dışı alan. Her iki durumda da devlet tanımı gereği kamusal, aile, ev ve mahrem ha-

---

(*) Bu yazının ilk versiyonu, TODAİE tarafından Kasım 1997'de düzenlenen Kadınlar ve Gelecek Konferansında tebliğ olarak sunuldu.

(**) Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (KASAUM) ve Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

yat ise yine tanımları gereği, özel sayılıyor. Ancak bu iki ayrım arasındaki temel fark, sosyo-ekonomik alanda ortaya çıkıyor. Sosyo-ekonomik alan, ilk ayrıma, yani devlet/toplum ayrımına göre özel, ikincisine, yani ev/ev dışına göre ise kamusal alana dahil sayılıyor- ki, Hegelci anlamda sivil toplum anlayışında ilk ayrım geçerlidir.

Kamusal alan-özel alan ayrımı, tüm bir düşünce tarihinin üzerine oturduğu birkaç yapıtaşından biridir. İki ayrı alan varsa, bu iki alanda iki ayrı kurallar seti kullanılacaktır; dolayısıyla iki ayrı iktidar biçimi ve iki ayrı iktidar odağının varsayılması gerekir: Özel alan diğerkâmlığın, vericiliğin, duyguların, kabullenilmiş bir eşitsizliğin, informel ilişkilerin; kamu alanı ise adaletin, rasyonalitenin, eşitliğin, formel ilişkilerin alanı. İktidar odağı birinde baba, ötekinde devlet, birinde "doğal" yasalar geçerli, ötekinde insanların yaptığı yasalar... Bu kategorileştirmenin demokrasi tartışmalarında böylesine kritik önemde oluşuna şaşmamalı.

Devletin alanı/toplumun alanı şeklinde tanımlanmış olan özel/kamusal alan ayrımına ilk büyük eleştiri, Marxizmin getirdiğiydi. Marxist düşünce, ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkilerin analizini yaparak bu ayrımın politik anlamını gösterdi. Demokrasinin gerçekleşmesi "kamusal alan" olarak görülen devlet alanında, yani siyasette olup bitecek bir iş değil, ekonomik mekanizmaların da hesaba katılmasını gerektiren bir süreç olarak anlaşılmalıydı. Bu büyük eleştiri dalgası, geçtiğimiz yüzyıl siyasal düşüncesine damgasını vurdu.

Özel alan/kamusal alan kavramsal ikilisine yönelik ikinci büyük eleştiri dalgası ise, ev/ev dışı alanlar arasındaki ayrımdan yola çıkarak, beklenebileceği gibi, kadınlardan geldi.

Kamusal/özel ayrımına feminist eleştiri

Kadınların özel alana kapatıldıkları fikri, ilk feminist metinlerden beri dile getiriliyordu. Ancak, kadınların çalışma ve eğitim haklarını elde etmeleriyle birlikte bu durumun son bulacağı düşüncesi, politik ilginin esas olarak bir haklar mücadelesine yoğunlaşması sonucunu doğurmuştu. 1960'lardan sonra ivme kazanan kadın kurtuluş hareketi, bir adım daha atarak, kadınların ezilmişliğinin "mahrem" boyutunu sorgulamaya başladı.

Özel alan/kamusal alan ayrımının kadınlar için anlamını sorgulayan çok temel bir metin, 1974 yılında yayınlandı: Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere'nin derledikleri *Woman, Culture and Society.* Kitabın girişinde Rosaldo, kadınlarla erkeklerin etkinliklerine verilen değerin farklılaşmasının yanısıra, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritelerini de vurguluyor; tüm toplumlarda, erkeklerin kadınlar üzerinde bir egemenlik kurmaları ve kullanmaları, kültürel açıdan meşru kabul ediliyor diyordu. Tüm kültürlerde varolan bu eşitsiz cinsel ilişkiyi yalnızca kültürel değerler değil, aynı zamanda iktidar ve otorite açısından da ele alıyordu. Kadınlarla erkekler arasındaki bu eşitsizlik, Rosaldo için bir

ikililikten kaynaklanıyordu. Özel alan ile çoğu toplumlarda esas olarak erkekler için ulaşılabilir olan 'kamusal' bağlar arasındaki zıtlığın sürekli tekrar eden psikolojik, kültürel ve toplumsal boyutlarından söz ederek, bunu hesaba katan bir kavramsal çerçeve öneriyordu.

Kamusal alan/özel alan ayrımına dayalı model, Rosaldo'yu kadınların konumunun bu ayrımın en zayıf, belli belirsiz olduğu toplumlarda en yüksek, ayrımın en katı ve değişmez olduğu toplumlarda da en düşük olduğunu söylemeye yönlendirdi. Ona göre kadınların kamusal alana girip kendi konumlarını düzelttikleri ya da erkeklerin eviçi alanı paylaştıkları toplumlar, en eşitlikçi olanlardı. Kadınlar doğurma ve besleme yetenekleri nedeniyle "özel" alanda varolurlar, bu yetenek, toplumdaki kadın-erkek farklılığını belirlerdi. Gündelik hayatın karmaşası ve rutini içinde kadınlar politik alandan uzaktılar. Böyle bir ayrım, erkeklerin tüm toplumlarda daha fazla iktidar ve otorite elde edebilmelerini sağlıyordu (Lamphere 1993: 69).

Rosaldo'nun önerdiği bu kavramsal çerçeve, siyasal teorideki kamusal/özel kavramsal ikilisinin gücüyle birleşince, feminist teori için son derece kilit bir önem kazandı. Kadınlar, cins olarak toplumsal iktidarın ve mülkiyetin dışında tutuluyorlardı; bu ikincilleştirmenin en önemli desteği (ve meşrulaştırıcısı) kadınların özel alandaki etkinlikleriydi. Cinsiyete dayalı işbölümüne göre kadınlar yeniden üretim işlevleriyle sınırlandırıldıklarından, "kamusal" olanın uzağındaydılar. Bir yandan çocukların bakımı, evin döndürülmesi gibi faaliyetlere ayırdıkları zaman onları fiilen politik etkinliğin dışına çıkarıyordu, öte yandan da politikanın (ve genel olarak "kamusal" olanın) kadınları dışlayan yapısı, onların özel alana hapsolmalarını kolaylaştırıyordu. Bu teorik yaklaşımın elbette ki pratik politik sonuçları oldu: Feminist hareket, esas mücadele alanını "kişisel olan politiktir" sloganıyla belirginleştirdi. Bu slogan bir yandan kadınların tek tek yaşadıkları ve kişisel seçimler, aşk ya da bireysel uyuşmazlıklarla açıklamaya çalıştıkları ezilmenin, politik bir anlam taşıdığını ifade ediyordu, öte yandan da iktidarın farklı odakları ve türlerine işaret ediyordu. Eviçi emeğinin görünür hale getirilmesi, cinsel şiddetin açığa çıkartılması, ailenin kadınlar açısından anlamının deşifre edilmesi... hep böyle bir hareket noktasından kalkılarak gerçekleştirildi. Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişki açığa çıkarıldı, erkeklerin her iki alandaki iktidarları arasındaki bağlantılar kuruldu.

"Kamusal erkek, özel kadın" ne kadar gerçek?

1970'li yılların ortalarından başlayarak, ama asıl olarak seksenli yıllarda, feminist teori ve hakim feminist politika, çok önemli bir eleştiri ile karşılaştı: Bu eleştiri, Üçüncü Dünyalı feminist kadınlardan geliyordu. Onlara göre, tıpkı liberalizmin "beyaz, erkek, burjuva" bireyinin gerçek dışılığı gibi, Batı Avrupa ve Amerikalı beyaz orta sınıf feminizminin "aileye hapsolmuş, üretimin dışında"

kadını da kadınlığın çok küçük bir bölümünü temsil ediyordu. Rayna Rapp'ın sözleriyle:

> Kendi deneyimlerimizin başkalarınınkini de içerdiğini farzetmeye devam ettiğimiz sürece Batı'nın Dünyanın kalanıyla ilişki içindeki gerçek tarihini yazamayız. Bizim kamusal/özel çatışmalarımız başka zaman ve yerlerde aynı biçimde olmayabilir. Eğer kategorilerimiz tanımını değiştirmek için mücadele ettiğimiz "kadınlık"ın ne olduğunu bağlam dışı bırakacak kadar genişse, kadınların özgül ezilmeleri belgelenemez. Tanzanyalı bir kadın çiftçi, bir Mapuche kadın lider ya da Amerikalı işçi sınıfından bir ev kadını aynı eviçi alanda yaşamazlar ve toplumsal ayaklanmaların onlara hayatları üzerinde kazandırdığı iktidar aynı olmak zorunda değildir. Aynı anda hem farkları hem de benzerlikleri anlamak zorundayız ama bu benzerlikleri aynı basit kalıba indirgemeden (1979).

Bu eleştiri, başka feministlerce de paylaşılıyordu. Özellikle ikiliklerle düşünme tarzının darlığı onları tedirgin ediyordu.

Yine Üçüncü Dünyalı feministlerin Batılı feministlere yönelttikleri bir başka eleştiri de, "geri kalmış" ülkelerin kadınlarını pasif kurbanlar olarak algılayarak "öteki"leştirmeleri ve kendi benliklerini böylelikle daha fazla güvenceye almalarıydı. Cinsiyetler arasındaki fiziksel ayrımlar Batılı (ve Batı eğitimi almış yerli) feminist kadınlarca ezilmenin ve pasifliğin işaretleri olarak algılanıyor ve bu işaretlere kadınların özgürleşmesinde sembolik anlamlar yükleniyordu. Başka kadınları "kurban", kendisini "kurtulmuş" olarak görmek, onların toplumsal ve kültürel farkı kavramalarını tamamen engelliyordu. Kamusal/özel alan ayrımı, bu perspektifte kilit bir rol oynuyordu- kamusal alana girebilen kurtulmuş Batılı kadınlara karşı özel alanın fiziki sınırları içine hapsolmuş sessiz Doğulu kadınlar... Türkiye'de bu yaklaşımın çok sayıda örneğini görmek mümkün; kamusal alana -ücretli çalışmaya ve/veya siyasete- girmek, kadınların ikincillikten kurtuluşlarının önkoşulu olarak görülüyor, "kadınların statülerini yükseltmek" olarak tanımlanan politik hedefe varmak için, onların kamusal alana girişleri önündeki engellerin kaldırılmasından söz ediliyor. Bu durumda eğitimli, çalışan ve hele de bir biçimde siyasal bir etkinlik gösteren kadınlar zımnen de olsa kurtulmuş, köylü, gecekondulu, eğitimsiz, ücretli işgücünün dışındaki kadınlar ise kurban olarak kabul ediliyor. "Kurtulmuş" kadınlar, kendilerine kurtarıcı misyonu biçmekte beis görmüyorlar.

Cynthia Nelson, kamu alanı ile özel alan arasında yapılan bu ayrıma ilişkin eleştirisinde, etnografik açıklamalarda bu ayrımın kadınların siyaset değil evle ilgili oldukları nosyonundan hareket ettiğini, bu nosyonun ise "iktidar"ın ve "siyaset"in anlamının sorgulanmasını gerektirdiğini söylüyor. Ona göre kadınlarla erkeklere ait böyle iki ayrı alanın varlığını varsaymak, Batılı toplumsal bilimcilerin kendi kültürel kategorilerini Orta Doğu toplumlarına empoze etmeleri ve bu toplumlardaki iktidar tartışmalarının böyle bir kategorizasyondan son derece fazla etkilenmesi anlamına geliyor (Nelson, 1993).

İktidarın anlamının sorgulanması, onun bir toplumsal kurum olmanın ötesinde, belirli bir toplumsal ilişki biçiminde algılanmasını sağlar. İktidar hiç bir zaman tek yönlü bir etki değildir, karşılıklı işleyen bir mekanizmadır. İktidar sahipleri ile üzerinde iktidar kurulanlar arasında yeniden ve yeniden müzakere edilen, değişen, bozulan, yeniden kurulan bir "uzlaşma" durumunu gerektirir- Deniz Kandiyoti buna "patriarkal pazarlık" diyor (Kandiyoti 1988). Öyleyse, kadınları iktidarın "öteki"si olarak görmek yerine onların iktidarla ilişkilerini, "pazarlık" güçlerini, bu ilişkideki dengeleri anlamaya çalışmak, daha anlamlı olacaktır.

Böyle bir yaklaşımla ilerlerken "kamusal alan- üretim - siyaset- devlet- erkekler/ özel alan- yeniden üretim- çekirdek aile- kadınlar" biçiminde bir kategorileştirmenin işimizi kolaylaştırmayacağı açıktır.

Peki, kadınlar ve erkeklerin farklı alanlarda/mekanlarda yaşadıkları doğru değil midir? "Kamusal" olarak kabul edilen mekânlar, yani sokaklar, caddeler, kahvehaneler, vb... erkeklerle doluyken kadınları ancak belli alışveriş bölgelerinde görebiliriz. Böyle bir gözlem yukarıda söylediklerimizi yanlışlar mı?

Julie Marcus, İzmir'de yaptığı saha çalışması üzerine yazdığı "A World of Difference"da kadınlarla erkeklerin ayrı mekânlarda varolduklarını, ancak bunun bildik anlamda bir kamusal/özel ayrımına denk düşmediğini, çünkü hem kadınların hem de erkeklerin kendi kamusal ve özel alanlarının olduğunu söylüyor. Ona göre örneğin bir sünnet töreni, hem kadınların hem de erkeklerin farklı biçimlerde katıldıkları, evde gerçekleşen kamusal bir olaydır. Bu koşullar altında ev tüm diğer kadınlara açık olduğu ve misafirperverlik tüm konukların ağırlanmasını gerektirdiği için, özel değildir. Cami, belli durumlarda erkeklerin özel mekanı, çarşı ise kamusal erkek mekanı olabilir (1992).

Burada çok önemli bir soruyu sormak gerek: kadınların ve erkeklerin kamusallıkları eşdeğerde midir? "Sorunlara çözüm bulma" işi anlamında (ve pek yaygın kabul gören) değil ama farklılıkların birlikteliğini kurma, müzakere etme süreci olarak politika alanında bu iki kamusallığın gücü aynı mı? Pek çok işarete (iki cinsin mülkiyetle ilişkilerine, yasalara, egemen söylemlere, vb) bakarak bu soruya olumsuz yanıt verebiliriz. Evet, kadınların özel alana kapatılmış kurbanlar oldukları doğru değil ama onların kamusallıklarının erkeklerinkiyle eşdeğerde olmadığı da açık.

Bu eşitsizlik iki cinsin kamusallıklarının niteliğinin farklı olmasından ileri geliyor olabilir mi? Kadınların kamusallıkları nasıl bir şeydir? Mahalle aralarında dedikodu yapmak, kabul günlerinde çörek yiyip çocuklarını çekiştirmekten mi ibarettir?

Kandiyoti, kasabalarda yaşayan kadınların kabul günleri ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, kabul günlerinin içinde bulunulan ortamın özelliklerine göre farklı toplumsal işlevler gösterebildiğini, kadınların etkinliklerinin erkeklerinkini toplumsal ve siyasal açıdan tamamlayıcı boyutlar kazandığını söylüyor. Kandiyoti'ye göre kabul günlerinin -ve kadınlar arası başka kamusallıkların- eğ-

lence değeri, bu etkinliklerin toplumsal yan ürünlerini gözden gizliyor (Kandiyoti 1977: 56).

Nükhet Sirman da kadınların patriarkal ilişkiler içinde güç kazanma stratejilerini ortaya koyduğu makalesinde, Söke ovasında küçük üreticiliğin hakim olduğu Tuz köyünde yaşayan kadınların kadınlararası ağlar içinde nasıl işgücü sağlayabildiklerini ve evliliklerin düzenlenmesinde nasıl kilit bir rol üstlendiklerini anlatıyor:

> ...kadınların bu şartlar altında (patriarkanın hakim olduğu toplumsal şartlar) hane/aile içindeki konumlarını güçlendirmek için yapabilecekleri birçok şey bulunmaktadır. Bunların en önemlisi, hareket alanını, bilgisini genişletmek ve özgüven kazanmak için köy toplumu içine girip hane dışında saygın bir kimlik edinme mücadelesine girmektir. Hanelerinde sözü geçmeyen kadınların örneğinde görüldüğü gibi, kadın çocuk doğurup yaşlanarak bu statünün sahibi olamaz; bunun için çalışmalı, diğer kadınlarla hane, aile ve mahalle düzeyinde ilişkilerini geliştirmelidir. Kadının verili koşullar çerçevesinde mümkün olduğunca bağımsız olabilmesi, bir yandan kocasının ailesi ve kendi ailesi ile miras gibi haklarını koruyarak mesafeli bir ilişkiye girmesine diğer yandan kendisine destek olabilecek komşu gelinlerle dengeli bir yardımlaşma ve karşılıklı ziyaret bağları geliştirmesine bağlıdır. (Sirman 1993:273)

Esas olarak kadınların yürüttüğü bu toplumsal ilişki ağları, kentlerin varoşlarında da son derece önemlidir. Jenny White, İstanbul'da fason üretim üzerine yaptığı çalışmada, Türkiye'de toplumsal ilişkilerin "minnettarlık" (indebtedness) olarak isimlendirdiği ilkeye göre kurulup işlediğini söylüyor. Ona göre Türkiye'de fason çalışma ve küçük atelyelerde aile işgücü kullanımı çok başarılı olmuş çünkü bunlar toplumsal gruplara, özellikle de aile ve komşuluğa dayanıyor-bu gruplara aidiyeti ifade ediyor. Bu grupların düşmanca olduğu düşünülebilen kişisel olmayan ekonomik koşullar içinde ekonomik ve toplumsal güvenlik sağladıkları kabul ediliyor. Bu grupların uzun dönemli güvenilirlikleri ve esneklikleri, bu tür karşılık ilişkilerinin açık uçlu doğasından kaynaklanıyor.

Birincil olarak aile ve komşuluk işgücüne dayalı ekonomi sektöründe ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerde içkin olan egemenlik ilişkileri, aile içindeki ilişkilere benzer kişisel bağımlılık, minnet ve karşılıklılık ilişkileri olarak gözden kaçar. Bu çoğunlukla iktidar ilişkilerinin bilinçsiz idaresidir ve açık ekonomik şiddetle biraradadır. Ancak Bourdieu'nun ortaya koyduğu gibi, "sembolik şiddet stratejileri nihai olarak genellikle saf "ekonomik" şiddetten daha fazla ekonomiktir..." Türk toplumunda ekonomik ilişkilerin üzeri, yalnızca küçük üretime dahil olanlar arasında değil, daha geniş bir çerçevedeki karşılıklı toplumsal bağlarmış gibi davranılarak örtülür. Konuşulmayan (çünkü bilinçsiz olan) toplumsal değiş tokuş ve karşılıklılık kuralları, basit ve çıplak bir ekonomik işlem olarak görülebilen satın almadaki para değiştokuşunu bile düzenler (White 1994: 87).

Komşular, hemşehriler ve geniş aile içindeki ilişkilerde ekonomik dayanışma ile aile ilişkileri içiçe geçmiştir. Evlenmeler bu tanımlı gruplar içinden yapılır,

böylece ilişkiler pekiştirilir. Devlet güvencesinin hemen hemen hiç olmadığı, ekonomik ve siyasal istikrarsızlık ve işsizliğin dönemsel değil sürekli hale geldiği bir toplumda yaşayan insanların "hayatta kalma stratejileri"nde aile ve diğer birincil grupların kilit bir yeri vardır. Bu nedenle bu grupları kamusal alanın-yani ekonomi ve siyasetin dışına atmak mümkün olmaz. Kadınlar da böyle bir kamusallığın odağında yer alırlar.

Yalnızca ekonomik "hayatta kalma stratejileri" değil, politik güç kazanma stratejilerinde de birincil grup ilişkileri çok önemli bir yer tutar. Rasyonel bir devlet yapısının yokluğu, hukuk kurallarının yaygın ve homojen bir biçimde uygulanmaması, vatandaş-devlet ilişkisinin kurallarının kişilerden bağımsız olarak geçerli olmayışı gibi nedenlerle, yerel ve merkezi iktidara yakın olmak, son derece kritik önemdedir. Bu yakınlık da genellikle hemşehrilik ve akrabalık gibi bağlar üzerinden kurulur.

Liberal kuramdaki anlamıyla "rasyonel" bir siyasal kamu alanının Türkiye'de hiç bir zaman varolmadığı açık. Bu bir "eksiklik" değil, yapısal bir farklılıktan ileri geliyor- siyaset, hiç bir zaman soğuk, rasyonel, teknik bir alan olmadı bu memlekette. Tersine, siyasetin özel alana ait ilişki biçimlerini ödünç aldığı pek çok durum biliyoruz: Süleyman Demirel'in milletin "baba"sı olması, ayrıca iktidara kendi "kızı"nı taşıması gibi. Dolayısıyla, Türkiye'de siyasetin kadınları dışlayan yapısı, onların birtakım özsel niteliklerine (duygusallık, diğerkamlık vb.) uymamasından değil, kadınların her alanda olduğu gibi siyasette de ancak aile ilişkileri örüntüsü içinde güç kazanabiliyor olmalarından.[1]

Kadınların güç kazanma ve bu gücü kullanma, ifade etme biçimlerindeki böyle bir farklılık, onların toplumsal bir güç odağı haline gelmelerinin önündeki en büyük engel gibi görünüyor.

Kadınların çıkarı, esas olarak ailelerinin çıkarıyla birebir ilişkili- çünkü onlar ancak aile örüntüsü içinde varolarak bir hareket alanı ve güç elde edebiliyorlar. Dolayısıyla farklı ailelerin kadınları arasında bir dayanışma kurulabilse de, aile çıkarları arasındaki bir çelişki, bu dayanışmayı da ortadan kaldırıyor.(Bu nedenle de feminist yazında ve feminist politikada ifade edilen "kızkardeşlik" gibi bir ilişki ağı, kadınların ailelerin dışında birer birey olduklarını varsaydığı için, pek açıklayıcı görünmüyor.) Kadınların birincil bağlılıkları ailelerine olduğundan, politik alandaki varoluşları, kendilerini ortaya koyuşları ve güçlerini kullanışları da erkeklerinkinden farklı oluyor. "Aile çıkarı" denen şey, kadınlara güç kazandırsa bile, sonuçta, aile reisi olan erkeğin çıkarı anlamına geldiğinden, bu farklı varoluş, yalnızca aynı olmamaya değil, daha güçsüz olmaya da işaret ediyor.

---

1 Tansu Çiller'in politikada güç kazanmaya girişirken kullandığı "baba/kız" metaforunu hatırlayın. Bunu yalnız kendisi değil, "babası" ve basın da doğallıkla ve severek kullanmıştı. Tansu Çiller yerine örneğin Cavit Çağlar başbakan adayı olsaydı acaba benzer bir metafor kullanılır mıydı? Kullanılsa bu Çağlar için güç kazandırıcı, güven verici mi yoksa vesayet altında olmayı düşündüren bir metafor mu olurdu?

Kadınların kendi kamusallıklarının varlığını saptamak ve "özel alana kapatılmış kadın" imgesinin nasıl Batımerkezli bir perspektif tarafından üretildiğini göstermek, kadınların erkeklere "eşit" olduğunu göstermiyor. Ancak kadınların zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan kurbanlar olmadıklarını, kendilerine belli bir güç elde etme olanağı yaratabildikleri ilişkileri (aile içindeki konum gibi) ellerinden alarak onları tüm silahlarından arındıracak olan "birey" ya da "yurttaş" gibi kategorilere sokacak her türlü "yenileşme"ye direnebileceklerini de akılda tutmak gerek.

Türkiye'de kadınları özgürleştirecek ve güçlendirecek bir politikanın temel önceliği, onları aslında varolmayan bir "Kamusal Alan"a sokmaya çalışmak değil, geleneksel kadın kamusallıklarını yok saymayan ama bunları dönüştürerek kadınların bir(çok) politik özne olarak hareket edebilmelerini sağlayacak yeni kamusallıklar yaratmak olmalıdır. Bu, önemli bir tercih farkıdır: İlkinde, "kadınlar" gibi bir toplumsal grup tahayyül edilip bu grubun tek tek kadınlar tarafından temsil edilebileceği varsayılır. Tek sorun, temsiliyet mekanizmalarının kurulmasına ilişkindir. Oysa ortak deneyimlere dayalı ve bir grup olma bilincine sahip, yani "kolektif özne" diye nitelenebilecek bir grup, onu oluşturan bireylerin toplamından farklı bir şeydir. Burada ise sorun temsiliyet değil, hareket/örgütlenme sorunudur. Çünkü bir kolektif özne, ancak hareket içinde oluşur ve yaşar. İşte bu nedenle, nefes alınabilecek, hareket edilebilecek bir alanın (alanların) açılması, kadınlar için (de) yaşamsal önemdedir.

KAYNAKÇA

Kandiyoti, Deniz, "Toplumsal Değişme ve Kadının Yeri", 1976-77 *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, No4/5,

Kandiyoti, Deniz, "Bargaining with Patriarchy", *Gender 1988 and Society*, Vol. 2, No:3 Eylül

Lamphere,Louise, "The Domestic Sphere of Women and 1993 the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy", Caroline B.Brettell, Carolyn F.Sargent (der.) *Gender in Cross-Cultural Perspective* içinde New Jersey: Perentice Hall

Marcus, Julie, *A World of Difference- Islam and Gender 1992 Hierarchy in Turkey*, Asian Studies Association of Australia, Londra: Zed

Nelson, Cynthia, "Public and Private Politics: Women 1993 in the Middle Eastern World", Caroline B. Bretell, Carolyn F. Sargent (der.) *Gender in Cross Cultural Perspective* içinde New Jersey: Prentice Hall

Okin, Susan Moller, "Gender, the Public and the Private", 1991 David Held (der.), *Political Theory* içinde, T.J.Press, Cornwall: T.J.Press

Sirman, Nükhet, "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte 1993 Güçlenme Mücadelesi", Şirin Tekeli (der.) *1980'ler Türkiyesinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları 2. baskı

White, *Jenny B., Money Makes Us Relatives- Women's Labor 1994 in Urban Turkey*, Austin: University of Texas Press(1998 yılında İletişim Yayınları tarafından yayınlanacak)

Public sphere- private sphere: Beyond the dichotomy of privation and emancipation

The seperation of public and private spheres in a specific form and the determination of the private sphere as an intimacy sphere that cannot be intervened by the political authority can be considered as one of the basic characteristics of modernity. This differentiation has vital importance in the lives of women because they are determined by the private sphere and intimacy. Such an intimacy which means remaining distant to public sphere and political life, can be understand as privation of modernity for the women. For this reason, from the beginning, feminism put forward the idea of being more women in politics and working life as a political aim. Coming out to public sphere can be seen as an emansipatory perspective from the women's point of view.

The idea of considering the private sphere as a privation sphere and defining the women apart from the public sphere, needed to be discussed again. Because the difinition of modern nuclear family (the type of family that woman is determined by the reproduction process) is not the same as in the classical feminist texts; the family and kinship relationships have both economic and political dimentions and women have gain a kind of power from these relationships. For this reason, the conceptualisation of public as the sphere of economics, politics and socialization and of private as the sphere of intimacy, deprivacy and isolation need be discussed.

Kırsal kesimin küreselleşen erkekleri ve cemaatleşerek yerelleşen kadınları

*Fatma Güliz Erginsoy**

Bütün MSÜ Öğrencilerim'e

"Çarşaf ve peçeyi yasal yoldan yasaklaştırmak sureti ile kadınların özel hayatlarına doğrudan doğruya karışmamakla beraber, Atatürk, zamanının ve enerjisinin önemli bir kısmını seçim hakkını da içeren bir seri yasal ve yönetsel reformlara harcadı. Ona göre kadınların özgürleşmesi bu eşitlikçi yasaların yardımıyla kendiliğinden gerçekleşecekti."[1]

Giriş

12 Mart 1927'de Trabzon'daki İngiliz Konsolosu W.L.C. Knight, Ankara'daki İngiliz Büyükelçisi Sir George Clerk'e bir rapor yazıyor.[2] Raporda Trabzon vilayet makamının bir duyuru yayınladığını, kadınların peçe ve çarşaflarını açmak zorunda olduklarını, bunu yapmadıkları takdirde en yakın erkek akrabalarının hapise atılacağını belirtiyor. Birçok başka *ildeki* direnişe karşın, Trabzon'da şapkanın hemen kabul edildiğini anlatıyor. Peçe ve çarşaf arasındaki farkı açıklıyor. Peçe ve çarşaf konusunda Trabzon'da kocaların direniş gösterebileceği belirtiliyor. Rapor şöyle devam ediyor:

> "Trabzon sokaklarında çok az sayıda görülen kadın yüzleri özel bir hükümetin hedef aldığı ve doğal olarak ayrı bir kategori olan okul öğretmenleri veya kız öğrencilerdir. Bu kızlar; giyimleri ve davranışları üzerinde geleneksel kısıtlamalar olmadan büyürlerken, muhtemelen geleneksel din kardeşliğinin hâlâ etkin olduğu ve sayıları çok olmayan eski kafalı aileler hariç olmak üzere, şüphesiz hiçbir zaman annelerinin dünya görüşünü benimsemeyeceklerdir. Çoğu okul çağını aşmış ... sırayla, birer birer annelerinin ve büyük kız kardeşlerinin peçeli inzivalarına çekilecek kız çocukları olan bir aile tanıyorum. ama bunun gibi vakaların kural dışı olması gerekir. Mevcut rejimin sürekliliği varsayılırsa, rejimin skolastik politikalarının bu yönünün, ülkenin yararına olup olmayacağı yeni bir 'özgürleşmiş kadın' kuşağının ortaya çıkması sonucunda görülecektir. Eğitimleri sırasında *edindikleri* çok az ya da hiçbir moral bazları olmayan, resmî

(*) Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Abadan - Unat (1979): 15.

2 İngiltere Dış İşleri Bakanlığı Arşivi FO 371-12230-E 3234/25744, çev. Güliz Erginsoy. Bu belgeyi sağlayan Ayhan Aktar'a teşekkür borçluyum.

olarak özendirilen politikalarla oldukça zıt etkilerin altında olan, bu taze ve çekici genç yaratıkların çoğunluğunun, Trabzon sokaklarında bile gösteriş yaparak dolaşan makyajlı ve son moda giyinmiş kızlara dönüşmelerinin engellenmesinin mümkün olup olmayacağını şimdi anlamak zordur. Belki de büyüyen kuşak bir aşırılıktan öbür aşırılığa doğru sürüklenecektir. Irkının üretken olmasına özel bir dikkat göstermek zorunda olan bir hükümet vardır. Bu hükümet kendisinin yerel olarak yarattığı, özellikle kırsal alandan ziyade, daha çok İstanbul ve Ankara'da görülen, bazı toplumsal eğilimleri bir an önce fark etmelidir. Gördüğümüz bu kadınlar dünyada niceliksel ve niteliksel annelikleri sorgulanacak en son annelerdir."

Rapor 70 yıl önce bir İngiliz tarafından yazıldı. Aradan 70 yıl geçti. Raporda sözü edilen genç kızlar büyüdü. Evlendi, çocukları ve ardından torunları oldu. Belki de Trabzon'dan, İstanbul'un bir köyüne evlilik nedeni ile gelmiş kadınların arasında, İngiliz Konsolos Knight'ın gördüğü kadınlar da vardı.

Raporda yeni rejim sonucu ortaya çıkması beklenen ve umulan 'özgürleşmiş kadın' bugünün Türkiye'sinde, bu iki İngiliz görevliyi, bazı durumlarda şaşırtacak şekilde ve yönlerde gelişti. Kadınların ve genç kızların bir kesimi özgürleşmeye çalıştılar, kendilerine laik, demokratik Atatürkçü kadın imajını atfettiler, bir kesimi ise, başka anlam çerçeveleri aradılar ve buldular. Annelerin bir kısmı bu olguya hayretle bakıp, onaylamazken, kimi anneler kızlarına gizli bir saygı duymaya başladı, bazı anneler ise kızlarını kendi saflarına çektiler. Köy'e baktığımızda kadınlar arasında bu oluşumlara benzer biçimlenişler görüyoruz. Bugünkü babalar ise kendi dedelerinden Tekke ve Zaviyelerin kapatılması kararı üzerine, bu karara uymayanların aldıkları cezaları dinlediler.

Bu yazıda 17 Şubat 1997 tarihinden beri devam eden bir araştırmanın ilk bulguları serbest bir metin ve okuma anlayışı içinde sunulacaktır.[3] Araştırmanın temel sorunsalı geçmişlerine oranla yönelik ve küresellik açısından değişen konumlardaki bir grup kadınla erkeğin, Köy'lülerin dünyasını ve bu dünyanın getirdiği dinamikleri anlamaya çalışmaktır.

Köy

Garipçe adı, Garipçelilere göre 'Köyünden uzak olan insan' anlamında kullanılmaya başlamış ve yerleşmiştir. Garipçe'ye yaşlılar için adı 'posta yolu' olan yoldan İstanbul, Sarıyer ilçe merkezinden yaklaşık yirmi kilometre kuzeye, Karadeniz'e doğru gidilerek ulaşılır. Garipçe, İstanbul Boğazı'nın Karadeniz'e açıldığı yerde, Avrupa yakasında konumlanmış bir balıkçı köyüdür. Köyün erkekleri ku-

3 Bu köyü tanımam ve araştırmam yönünde eğer Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. Esin Küntay'ın önerileri ve desteği ve ayrıca sadece kadınlarla ilgili ilk izlenimlerini anlattığım 'Günümüzde Kadın' (M.S.Ü. 12-14 Mart1977) sempozyumunda Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'ın yüreklendirici eleştirileri ve önerileri olmasa idi, okuduğunuz metin ortaya çıkmazdı. Kendilerine şükran ve teşekkür borçluyum.

şaklardır balıkçılık yapmaktadırlar. Garipçeli balıkçı erkeklerin çoğunluğunun dedeleri ve dedelerinin mevsimlik işçi olarak Trabzon, Rize ve Ordu illerinin belli köylerinden[4] gelip Kancabaş adı verilen, tahtadan yapılmış, on iki kişinin kürek çektiği teknelerde çalışmışlar, İstanbul'da Adacılık[5] ve Sandalcılık yapmışlar, bazıları zaman içinde, bugün de limanı olmayan ve Rumeli Feneri'ni liman olarak kullanan Garipçe'ye temelli yerleşmeyi seçmişler, kimileri işçi olmaya devam etmiş, kimileri ise bir veya birden fazla tekne sahibi olmuştur. Garipçeli balıkçı erkekler, gelirlerine, tekne sahipliklerine, teknelerinin malzemesine, büyüklüğüne, kadrolarına, kullandıkları teknolojiye, teknik donanımlarına, sahip oldukları ağlara, avlandıkları sulara ve rotalarına göre kendi aralarında tabakalaşıyorlar.[6] Balık avlamak için gidilen denizler ve uzaklıklar (kıyı balıkçılığı veya açık deniz balıkçılığı) yine balıkçının ne derece varlıklı olduğuna bağlıdır. İyi para kazanıp, motorunu ve teknesini teknik olarak donatabilen bir balıkçı bütün bir balık avlama mevsimini (yasal olarak 1 Eylül-30 Mayıs), balığını satmak için arada bir Garipçe'ye dönerek, Romanya, Bulgaristan ve Rusya'ya kadar çıkarak geçirebilir. Hattâ kendine yabancı ortaklar -Bulgar, Rus, Romen- alabilir, memleketlileri olan Trabzonlu, Ordulu, Rizeli tayfalar yerine Bulgar ve Romen tayfalar çalıştırabilir. Denizlerde böyle bir dünyada yaşayan erkeklerin geride bıraktıkları, anneleri, karıları, kızları ve kız kardeşleri vardır. Evlilikler genellikle görücü usulü ile ve yöresel kökenlere sadık kalınarak yapılır. Bir annenin kendi köyüne giderek Garipçe'ye gelin getirmesi hâlâ olağan bir olgudur. Köy diye sorulan her soruda ilk akla gelen genellikle Garipçe değil, cevaplayıcının kendi memleketidir.

Köyde 221 kişi ve 86 hane vardır. Hane sayısına 1 okul lojmanı, 1 köy lojmanı, 1 boş ev ve 16 adet yazlıkçı evi dahildir. Garipçe'den on aile Sarıyer ve Büyükdere'ye taşınmışlar, köye 'yazlıkçı' olarak gelmektedirler. Bu aileler de balıkçıdır. Toplam kadın sayısı 108'dir. Garipçe SİT alanı olarak koruma altına alınmıştır.

Köyün en büyük sorunlarından biri evlenecek olan gençlerin konut sorunudur. Bu her görüşmede gündeme geldi, yardım istendi. Sadece gelir durumu iyi

---

4 Trabzon, Araklı, Beşikdüzü, Of: Cumapazarı, Sürmene-Baştımar, Hamandoz, İvyan, Kuşluca (Çamburnu), Macuka, Magavla, Ormanseven, Vaktikebir, Yeniay, Yeşilce köyleri, Rize, Çayeli, Gündoğdu köyü, Ordu, Gürüceli köyü.

5 Adacılık: İstanbul adalarına Kumkapı'dan insan taşıma, Sandalcılık: Gürcükapısı'nda bekleyen Haliç'ten geçmek isteyenleri karşıya geçirmek.

6 Tekneler tahta veya sactan İstanbul-Sarıyer: Rumeli Kavağı, Bolu-Akçakoca: Melenağzı, Tekirdağ, Trabzon illerinde yapılıyor, boyları ise sekiz metre ile kırk metre arasında değişiyor. Teknedeki genel kadro sırası ile Kaptan, Reis, Tayfa Başı, Palacı, İstifçi, Merhemet, Tayfalar, Aşçı ve Bekçidir. Kullanılan teknik aygıtlar araç telefonu, cep telefonu, su üstü ve dip radarı, uydu bağlantısıdır. Kullanılan ağlar büyük teknelerde gırgır, hamsi, kalkan, orkinos, trol, uzatma, küçük teknelerde barbunya, çinekop, lüfer, palamut, pisi, tekir, voli ağlarıdır. Her ağın boyutları, iplik kalınlığı, atılacağı derinliğe göre iplik rengi, dokunuşu ve göz büyüklüğü farklıdır. Örneğin çinekop ağının göz deliği 18 mm.'dir. Hamsi ağı en sık ağdır ve balıkçılar için 1 gramı 1 gram altının değerine eşittir.

olmayan ve bu nedenle ihtiyacı olanların ektiği veya kayınvalideler ve anneler dışında artık pek kimsenin ekmediği ve sulamadığı meyva ve sebze bahçelerinin sınırları yakındaki askerî bölgeye kadar uzanır.

Garipçe'de bir ilkokul[7] (beş sınıfta toplam 27 öğrenci), bir ilkokul öğretmeni, bir cami ve bir bakkal, bir kahve vardır. Köyde Sağlık Ocağı ve ebe yoktur. Hayvanların sayıları oldukça azalmıştır. İneği ve tavuğu olanlar diğer köylülere peynir, süt, tereyağ, yoğurt ve yumurta satar. Artık Selanikli sığırtmaçlar da yoktur. Hayvan beslememenin gerekçesi olarak köylüler, hayvanların komşular arasında kavgaya neden olduğunu ve ineklerin boş bırakılınca, askerlerin çöplüğündeki atıkları yiyip, hastalandıklarını veya orman idaresinin bahçelerle orman arasına çektiği sınır tellerine takıldıklarını söylemişlerdir.

Herkesin televizyonu ve telefonu var. Bütün görüşmelerde 'onur konuğu' olarak televizyon veya en iyi ihtimalle radyo sürekli olarak açıktı. Köy bakkalına abone olanlarınkiler dışında satın alınacak gazete gelmiyor. İki aile *Türkiye* gazetesine abone. Gazete denince, sorulmadığı halde ilk söylenen, gazete kuponları ile bisiklet, 'teneke saat' gibi şeyler alındığı ve kampanya bitince de düzenli gazete almanın bırakıldığıdır. Son genel seçimlerde 81 oy Refah Partisi'ne, 80 oy ANAP'a verilmiş.

Görüşmelere önce köydeki kadınlarla başlandı. Yapılan derinlemesine görüşmelerde, kırk sekiz niceliksel ve niteliksel ana başlık altında toplanmış, 752 farklı boyutu ve nedenlerini sorgulayan bir görüşme kılavuzu[8] kullanıldı. Bunun yanısıra tam sayım yapılması amacı ile bütün köy hanelerinde (erkek-kadın) uygulanmak üzere, görüşme kılavuzunun daha kısa bir versiyonu olan bir anket formu geliştirildi. Anket formunun uygulanmasında, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü lisans ve master programlarından beş öğrenci ve aynı bölümden master derecesini almış bir kişi[9] ile birlikte çalışıldı. 20 hafta sahada kalındı. Bir gün boyu süren görüşmeler oldu. Bazı evlere iki kez gidildi. Görüşülen her kişi bizim sorgulamak istediklerimizin dışında farklı boyutlar da getirdi. Sık sık kılavuzumuzun dışına çıkarak, uzun ve derinlemesine görüşmeler yapıldı. Ayrıca izin verenlerin bütün görüşmesi video görüntüsü ve ses olarak ayrı ayrı, bire

---

7 1997 yılı, şubat ayında yarı yıl tatili sırasında iki öğretmenden biri başka bir ilçeye alınmıştır. 1997-1998 öğretim yılında okula öğrenci alınmaması ve öğrenci azlığı nedeni ile okulun kapatılması olasılığı vardır.

8 Görüşme kılavuzunda ele alınan boyutlar: kişisel bilgiler: baba ve anne tarafı, eşinin baba ve anne tarafı, eğitim, çocukların ve akrabaların eğitimi ve işi, hayvan sahipliği, avcılık, çalışma, ağlar, balıkçılık, tekne, ekonomik durum, sosyal güvence, din, örünme, kurslar, sosyolojik, kitle iletişim, siyasal tercihler, hareketlilik, köken bağları, kimlik ve beklentilerdir. Görüşmelerin uygulanmasında Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nden master derecesini almış olan Nilgün Koşak Zongur'a çabası, desteği ve katkısı için teşekkür ederim.

9 Eğer, başta Nilgün Koşak Zongur olmak üzere, Ceyda Tarhan, Zeynep Mağgönül, Veli Avcı, Asuman Çarıkçı ve Ayça Özbarutçu'nun özveri ile titiz, disiplinli, yaratıcı ve son olarak inançlı çalışmaları olmasa idi, okuduğunuz bu metin ortaya çıkmazdı. Kendilerine teşekkür borçluyum.

bir kaydedildi. Kayıtlar çözümlendi ve bu metinde kullanıldı. Görüşülen kişilerin fotoğrafları çekildi, eski aile fotoğrafları alındı, çoğaltıldı ve geri verildi. Birçok görüşmede orada olduğumuz duyulunca mağazaya veya eve, kadınlarla yapılan görüşmelere komşu kadınlar ve genç kızlar, erkeklerle yapılan görüşmelerde ise yakında olan başka balıkçılar geldiler. Bu nedenle bazı görüşmeler birer odak grup tartışmasına dönüştü ve bu biçimde müdahale edilmeden sürdürülmesine karar verildi ve uygulandı. Bu şekilde gerçekleşmiş özellikle dört görüşme[10] birer gün boyu sürdü ve araştırma açısından son derece aydınlatıcı boyutlar bu sayede elde edildi.

Türkiye'de yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik değişmenin kadın ve erkekler üzerindeki yansımalarına ve bu süreç içinde yaşam stratejilerinin içinde yeralan değerlerin, tutum ve davranışların hangi mekanizmalarla geliştirildiğine veya değiştirildiğine pek çok farklı ortamda ve grupta bakılabilir. Biz, Garipçe'yi bir ortam olarak seçtik. Garipçeli kadınları ve erkekleri de iki ayrı grup olarak ele aldık. Garipçe'nin bir köy olması, aynı zamanda İstanbul'a bu kadar yakın olması, köy nüfusunun çoğunluğunun aynı yöreden, Trabzon, Sürmene ve köylerinden olması ve kadınlarla erkeklerin beraberliklerinin balıkçılık nedeni ile süreli olarak yaşanması sıklıkla rastlanacak bir olgu değildir. Amaç bir metropol merkezine çok yakın bir köyde babalarının, kocalarının ve erkek kardeşlerinin yaptıkları iş nedeni ile bir yıl boyu sık sık, yalnız kalan kadınların ve dışarı giden erkeklerin dünyasını ve bu dünyada işleyen toplumsal-psikolojik dinamikleri deşifre etmeye çalışmaktı. Sahada yaptığımız ön çalışmalar sürerken üç önemli konu sivrildi: birincisi memleketlilik, yöre faktörü ve buna bağlı olarak erkek soyundan devam eden geniş ataerkil ailenin[11] egemenliği, ikincisi kadınlarda, özellikle kökene bağlı olarak genç kızlarda, annelerinde, erkeklerin eşlerinde, kızlarında ve gelinlerinde din alanında cemaatleşmeye doğru giden bir örgütlenme ve üçüncü olarak erkeklerde balıkçılık işinin örgütleniş ve işleyiş biçiminde benimsenen küreselleşmeye doğru giden yeni uygulamalar ve ortaklıklardır.

---

10 Birinci görüşmede dört kuşak bir arada idi. Dördüncü kuşak yirmi günlük küçük erkek torunu saymaz isek, anne (anne yeni doğan torununu görmek için köyden gelmiş), kızı -asıl görüşme yapılan kişi- kızının kızı ve gelini, kızının eltisi, eltisinin dört kızı olmak üzere aynı aileden dokuz kadın vardı, ikincisinde, görüşme yapılan genç kızın yedi genç kız komşu arkadaşı geldi, üçüncüsünde ise görüşülen yaşlı balıkçının dışında oğlu, bir başka balıkçı ve onun oğlu vardı, dördüncü görüşmede ise anne, baba (baba ameliyat için köyden gelmiş ve kızının evinde kalıyor), kızları, damatları, iki genç kız (her ikisi de imam hatip lisesine gidiyor) ve bir erkek torun (ilkokula gidiyor) ve kendisi ile daha sonra ayrı bir görüşme yapılan ve ameliyat olan memleketlisi ve eski dostunu görmek için gelmiş bir balıkçı vardı.

11 Bu makalenin sınırlarının elvermemesi nedeni yapılmakta olan köyün soy ayağı çalışması metine dahil edilmemiştir.

Kadınlar ve cemaatleşme

William James'in yumuşak ve sert kültür kavramını[12] Şerif Mardin sert ideolojiler ve yumuşak ideolojiler olarak yeniden tanımlamıştır. Sert ideoloji sistematik bir şekilde işlenmiş, temel kuramsal yapıtlara dayanan, seçkinlerin kültürü ile sınırlandırılmış, içeriği kuvvetli bir yapıdır. Yumuşak ideoloji ise, kitlelerin daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemleri demektir.[13] Garipçeli kadınlarla konuşurken kadından kadına değişen, aynı zamanda yöre faktörünün de etkili olduğu -Trabzon'dan, Ordu'dan veya Akçakoca'dan gelin gelmiş olmanın etkin olduğu- bir din olgusunun, adeta bir uçta yumuşak ideoloji olarak başlayan, öteki uçta sert ideolojiye kadar uzanan bir anlam ekseninde olduğunu gördük. Din ve algılanan dünyayı anlamlandırma ekseninin bir ucunda gördüğümüz sert ideolojilerin karşısında, eksenin öbür ucunda ise 'vaziyet alışlar'ın veya 'tutum'ların olduğunu söyleyebiliriz. Dinî bir düşünsel yönelim ve dünyayı algılarken kullanılan bir anlamlandırma çerçevesi olarak kabul edersek bu yönelimin içinde biçim olarak farklı yapılar görürüz. Bu eksen şekilsiz veya az biçimlenmiş yönelimlerden ve anlam çerçevelerinden, 'salt iman'dan, biçimsel olarak en kolay tanınan veya biçimi belli olan tutumlara kadar giden bir eksendir; yöreye, yaşa, cinsiyete, hayatta yaşanan dramatik olaylara bağlı olarak da kat kat geliştirilir, yön değiştirip, kırılabilir. Bu anlayışa paralel olarak bedeni de aynı anlam ekseninde görüp değerlendirebiliriz. Foucault[14] kimlik mücadelelerinde bedeni, üzerinde olayların yazıldığı bir mikro fizik güç bölgesi olarak nitelendirir. Bedenin fiziksel görüntüsünün üstünün, kapatılma biçimi ana hatları ile aslında tek bir biçimde olabilir: örterek ve örtünerek. Örtünme araçları ve biçimleri farklıdır. Bedenin ve başın bir kumaş parçası ile her zaman kapanması, 'gerektiğinde' başına çekmek üzere omuza atılan herhangi bir eşarbın bulundurulması veya açık başta saçın çeşitli biçimlerde ve malzemelerle yapılması; yüz ve yüzün iki biçimde örtülmesi peçe, gözlük veya fondoten dahil olmak üzere kalın ve ağır bir göz ve ağız makyajı ile veya yüzün farklı biçimlerde boyanması, elin örtülmesi eldiven giyerek veya bol miktarda takı (yüzük, bilezik) takarak veya boyayarak, kına sürerek mümkündür. 'El' aynı zamanda saklanması gereken, kaçırılması gereken bir beden parçası olarak düşünülebilir. Garipçeli kadınların çoğu için el sıkışmak 'haram'dır. Kadınlar, 'Günah olduğunu bildiğimiz halde bazen yapıyoruz' demişlerdir.

Örtünmenin farklı boyutları ve işlevleri vardır. Toplumsal mesafe bunlardan biridir. Toplumsal mesafe evrensel bir toplumsal özelliktir. Toplumsal ilişkilerde ve toplumsal etkileşimde mesafe koyarak ilişkide bulunmak sadece dinsel temellere dayanmaz. Nüfuslarının çeyrek milyon olduğu tahmin edilen Tuareg'le-

12 James (1957): 131.

13 Mardin (1983): 13.

14 Foucault (1979): 28.

rin erkekleri yüzlerini yalnızca gözleri açıkta kalacak biçimde, kendileri ile öteki arasına sembolik bir mesafe koymak için kapatırlar.[15] İslâm'da ise örtünmenin farklı boyutlarını ve işlevlerini Mernissi 'tesettür' kavramı altında açıklar.[16]

Tesettür (Örtünme)

Boyutlar	**İşlevler**
• Görsel	• Bakıştan gizlenmek
• Mekansal	• Cinsler arası sınır çizmek
• Ahlâksal	• Yasak alanların belirlenmesi

Mernissi'ye göre Tesettür Ayeti peygamber tarafından Müslüman toplumu ikiye ayırmak için ortaya atılmıştır: İç dünya (ev) ve dış dünya (kamu yaşamı). Bedenin üç farklı boyutu; bir fiziksel mücadele alanı, toplumsal mesafe koyma aracı ve İslâm'da örtülmesi, Garipçe'deki genç kız ve kadın giysilerine uygulanarak tekrar düşünülürse, giysileri bir ifade biçimi, belki bir aşama ileri götürerek bir 'eylem alanı' olarak kutuplaştırılmış bir yorumlama ile açıklayabiliriz.

Giysi - Yumuşak, Ilımlı

- **İçinde**
  - Baş açık
  - Pantalon giymek
  - Makyaj yapmak

  Yaşlı ise açıkça, genç ise annesinden saklayarak sigara içmek
- **Köy içinde**
  - Başörtüsü
  - Omuzda, yedekte tutulan, 'gerektiği zaman' kullanmak üzere eşarp bulundurmak
  - Uzun etek
- **Köy dışında**
  - Başörtüsü
  - Ceket veya pardesü

Giysi - Sert, Radikal

- **Ev içinde**
  - Tülbent,
  - Uzun etek veya eşofman altı,uzun tünik

  Yaşlı ise açıkça, genç ise annesinden de saklayarak sigara içmek
- **Köyiçinde**
  - Başörtüsü,
  - Pardesü
- **Köy dışında**
  - Türban,
  - Pardesü veya cilbab (siyah çarşaf) giymek
  - Gözlük ve eldiven takmak

---

15 Murphy (1971): 351.

16 Mernissi (1987): 119-120.

Köyün varlıklı ailelerinden biri olan ve birkaç yıl önce bir iş kazasında yetişkin oğlunu kaybeden bir kadın bu olaydan sonra eşi ile hacca gitmiş, dönüşünde yanında bol miktarda cilbab getirmiş ve köyde diğer kadınları cilbab giymek üzere ikna etmeye çalışmaktadır. Bu kadının kendi annesi Karadeniz Bölgesi, köylerinde geleneksel olarak yüzyıllardır aynı örtüyü kullanan köylü kadını gibi (evin içinde 'yazma', 'yemeni', tülbent, köy içinde veya dışında Trabzon işi 'Makaslı Keşan' örtüsü veya benzeri yöresel baş örtüleri) örtünmektedir.

Sözünü ettiğimiz ekseni farklı yönlerde ve farklı alanlarda geliştirebiliriz. Kandiyoti[17] Türkiye'de kadınların kamu yaşamına girmelerinin 'cinsiyetsiz' bir kimliğe bürünmekle meşrulaştırıldığını ileri sürer. Cumhuriyet'in peçesiz 'yeni kadın'ı, kimliğine yeni sınırlar çizen bir bedenini örtme stratejisi ve daha önce sözünü ettiğimiz Foucaultcu bir anlamda bedeni için yeni bir mikro-fizik savaş ve güç alanı benimsedi; biçimsel olarak koyu renk tayyörler, kısa saçlar ve makyajsız yüzler ortaya çıktı. Kamusal alana 'gerçekten' çıkmış bir kadının, bir anlamda cinsiyetini 'diğer'ine unutturmaya veya dayatmamaya çalışması ile[18] kamusal alana çıkışı ile ilgili sorunlar yaşayan 'başı örtülü' kadının, bir anlamda 'diğer'lerine biçimsel ve görsel olarak hiç unutturmadığı, hep hatırlattığı bir bedeni vardır.

Bu eksen biçimsel olarak giysi ve tüketim tercihlerinde (alınan dergiler, alışveriş için gidilen Fatih ilçesindeki Fırat, Dicle gibi tesettür butikleri, bayramda halasından siyah pardesü almak üzere Mahmutpaşa'ya gitme sözü almak, *Çarşı* mağazasından kredi ile alış veriş yapmak ve aldıklarını sadece evin içinde giyebilmek) görülürken her kategoriye özgü sosyal olayların yaşanması ile de pekiştirilmekte ve beslenmektedir. Genç kızlar için bu eksen üzerinde gel gitler, hattâ patolojiler vardır. Cilbab giymek, ilk bir ya da ikisinin adını söyledikten sonra İslâm'ın on iki ilminin adını sayamamak, yatılı gittiği Kur'an kursunu başarı ile bitirirse adak olarak okumayı vaadettiği kırk Yasin duasından, kursu bir yıl önce bitirmesine rağmen hâlâ yedi Yasin'i borçlu olup, bir türlü bitirememek veya gittiği yatılı Kur'an kursunda yatak çarşaflarını kesmek, depresyona girmek gibi örnekler bu ekseni oluşturur.

Bu etkenlerin her birinin devreye girişi ve yarattığı dinamikler hemen ve çok açık olarak sahada görülmektedir. Buna en iyi örnek eşleri sık sık yok olan bu kadınların Sarıyer-Taksim minibüsünü günü birlik kiralayarak yaptıkları din amaçlı gezilerdir. Bu gezintilere Ramazan ayında Bursa'ya cami ziyaretleri yapmak, İstanbul'un çeşitli semtlerine yayılmış kadın hocalara sohbete gitmek, yılda bir kez Bakırköy, Üsküdar gibi ilçelerde büyük tiyatro salonlarında gerçekleştirilen,

17 Kandiyoti (1997): 179.

18 Garipçe'de 60-65 yaş arasındaki üç Trabzon kökenli kadın ayrı ayrı, bir gün boyu süren görüşme sırasında, bana 5-6 kez 'oğlum' diye hitap ettiler. Bu durum, kadınların, beni 'kamusal alana çıkmış bir kadın olarak algılarken' belki de erkek olmam gerektiği yolunda bir düşüncenin etkisi ile, bilinçaltı Freudiyen bir 'dil kayması' olarak algılanabilir.

Kur'an'daki cennet ve cehennem anlatımlarının oyuncular tarafından canlandırıldığı ve sonunda herkesin ağladığı, katılanların 'anlatılmaz, izlenir' dedikleri 'Gözyaşı Geceleri'ne katılmak gibi örnekler verilebilir. Ne var ki bu tür örgütlenmiş ve bir anlamda cemaatleşmeye doğru giden dinsel etkinlikler, maliyetleri açısından pahalı olmaya başladıkça, köy kadınları arasında katılım da bu kadınların eşlerinin, babalarının veya kocalarının balıkçılık çapı ile doğru orantılı olarak artmaktadır. Garipçe'de din toplumsal düzeyde bir dayanışma çerçevesi oluştururken, aynı zamanda bir gruba ait olmanın getirdiği işlevleri ve çıkarları sağlamaktadır. Köyde bu anlamda dört ayrı ailenin kadınlarının başı çektiği dört ana gruplaşma vardır. Bu grupların liderlikleri köydeki farklı gelir gruplarındaki balıkçıların eşleri veya kızları tarafından yapılır. Gruplaşmaları örgütleyen ana kavram din ve din dışı olan etkinliklerdir. Kadınlar arasında din dışı etkinliklerin en iyi örgütlenmiş olanı ayda bir yapılan altın ve dolar günleridir. Evli kadınlar yarım Cumhuriyet altını, genç kızlar ise 20 dolarla ayrı gruplar halinde bu günlere katılırlar. Bir grup 8-10 kişiliktir. Gelir düzeyi yüksek olanlar altın ve dolar günü nedeni ile İstanbul'un farklı semtlerinde (Ümraniye, Maltepe, Etiler gibi) oturan akrabalarına minibüs tutarak giderler. Alt gelir grubundaki ailelerin genç kızları tülbent günü, havlu günü, masa örtüsü günü yaparlar. Bu yolla kızlar çeyiz düzer, evli olanlar almak istedikleri ev eşyaları için para biriktirirler. Bir grup ise hiç katılmaz.

Gruplaşmalar

Dinsel	**Din Dışı**
• Köy içi etkinlikler Gelir durumu ölçü değil	• Aile dışı sosyallik Bütün gelir grupları
• Aile dışı ilişkiler ve köy dışı etkinlikler Üst, bazen orta, alt gelir grubu yok	• Aile dışı ilişkiler ve köy dışı sosyallik Üst gelir grubu

Bireysel düzeyde dini kişinin dengesini sağlayan psikolojik bir destek, bir denge sağlama mekanizması olarak görebiliriz. Psikolojik denge sağlama aşama aşama yaşanan ve inşa edilen bir süreçtir. Kadınları ele aldığımızda bu süreç aynı zamanda bedensel olarak yaşanan dönemlerle de kesişerek biçimlenir. Çocukluk, ergenlik, ilk cinsel ilişki, evlilik, çocuk doğurmak, menopoz ve yaşlılık gibi bir kadının yaşamında önemli bedensel değişikliklerin ortaya çıktığı dönemler vardır. Beklenebileceği gibi bütün bu dönemler potansiyel olarak kadınların hayat çizgilerindeki kırılma, yön değiştirme ve bazen de bunalım noktaları olabilir. Bu süreç içinde bedenin üstünü örten örtüler hem somut hem de soyut anlamda ne derece kalın ve dayanıklı ise, kadın o derece yönü ne olursa olsun, yaşama hazırlıklıdır. Bu nedenle eğitim görmek, meslek sahibi olmak, eşini seçebilmek de bir anlamda donanmaktır, giyinip kuşanmaktır ve gerektiğinde kullanılabilecek bir zırhtır.

Çevresine, ailesine, kökenlerine, cinsiyetine ve psikolojik düzeyde o güne kadar geliştirdiği 'vicdan çerçevesi'ne göre bu aşamaları her kadın farklı biçimde yaşar. Eric Erikson[19] ergenliğin dış dünyadaki ideolojilerin etkisine özel bir biçimde duyarlı olduğunu söyler. Gençler kendi kişiliklerinin bir yeni aşamasını ya da katını oluşturacak cevapları ararken çalmadık kapı bırakmayabilirler. Bu kapılar sigara, içki, uyuşturucu gibi kimyasal madde bağımlılıklarından; sert ideolojilere, militanlığa, teröre veya cinsel alanda enseste, olağan dışı cinsel tercihlere kadar gidebilir. Garipçeli genç kızlarda Trabzon'daki İngiliz Konsolosu şaşırtacak gelişmelerin olduğunu söyledik. Genç kızlar kendi kişiliklerinin bir başka aşamasını ya da katını oluşturmaya çalışırken ve bu aşamayı yaşamak için kullanabilecekleri 'dünyayı ve yaşamı algılama çerçevelerini' ararken çeşitli kapıları açamamaktadırlar.

Bu açıdan Garipçeli genç kızların büyük bir bölümü tam bir 'sıkışma' içindedir. Okumaya devam etmelerine genellikle izin verilmez. Ağabeyinin ilkokul kitaplarına bakmaya meraklı ve okuma yazma bilmeyen bir kadın 'Ağabeyim bana kızardı, elimden alırdı. Okuma yazma bilirsen sonra sevgiline mektup yazarsın derdi. Beni annem okula göndermedi. Babam ölmüştü. Eğer okula gidersen o... olursun derdi annem.' Kur'an kursu biter, Kur'an kursuna gitmemiş olanlar Sarıyer'de veya köy ilkokulunda yapılan Milli Eğitim Bakanlığı, Halk Eğitim biçki, dikiş, ilk yardım v.b. kurslarını tamamladıktan sonra eve kapanırlar ve annelerinin veya kayınvalidelerinin ev işlerini üstlenirler. Kur'an kursuna devam etmeyen genç kızlar için alabildiğimiz en erken randevu öğlen saat bir içindi. Bu görüşme saatine, kızları için annelerinin veya çocuğu olmayan yeni gelinler için kayınvalidelerinin gösterdiği gerekçe akşam çok geç yatıldığı, sabah ancak toparlanıldığı idi. Kendi köylerinde iken bahçe ve tarla işi yapmaya mecbur olan gelinler, genel anlamda Garipçe'den memnundur. Burada artık bahçeye gitmek zorunda değiller. Ekmek yapmasalar da olur, dereye çamaşır yıkamaya gitmek de gerekli değildir. Ama hepsinin de söylediği 'İstanbul'a geliyoruz diye düşündük. Rahatımız yerinde ama burası İstanbul değil.' Gelinler, lohusa değillerse, her türlü ev işinden sorumludur.

Burada iki farklı uç oluşum görüldü. Genç kızlar ya tamamen apatiye, hattâ bazı durumda depresyona (iki ağır vaka gördük) giriyor, ilaç ve doktor tedavisinden sonra, eli kolu bağlı evlenmeyi bekliyor, ya da zekâsının verdiği ivme ile başka bir alanda, 'izin verilen alanda' başarılı olmaya çalışıyor. Bir örnek verelim:

İlkokulu bitirdikten sonra öğrenimine devam etmek isteyen ancak babasından ve dedesinden izin alamayan bir genç kız bir yıl süre ile kendini odasına kilitliyor. Bu dönemde sabah dokuz akşam beş arasında kendine bir ders programı yaparak ilkokulda okuduklarını tekrarlıyor. Sonunda direnci kırılıyor ve Tarabya'da çok iyi olduğu söylenen bir kadın hocanın Kur'an kursuna gitmeyi ka-

19 Erikson (1956): 102.

bul ediyor. Bugün kendi yaş grubu arasında hem dinsel açıdan hem de zekâsı ve sempatisi ile en 'saygın' durumda olan, üstelik ailesine de sözünü geçirebilen bir konuma gelmiş bu genç kız. Ama bu saygınlığı yaratmak için kullandığı mekanizmalar hep, 'izin verilen alan' yani din üstünden geçiriliyor. Şu sırada köyde her Cuma günü farklı bir evde okunan Kur'an'ı son derece iyi bir üslup ve aksanla Arapça okuyan genç kız kendisini isteyen ve ailesinin de evlenmesini istediği gençle evlenmeme kararı almış. Gerekçesi, Sarıyerli varlıklı genç balıkçının haftada iki gece içki içiyor olması. Bu konuda annenin görüşü şöyle: 'Sevgisi ve saygısı ile islah ederdi oğlanı, ama razı edemedik. Ben şimdi açık gez desem gezmez zaten. Onlar açmaz, vursam bile açmaz.'

Yukarıda sözü edilen bu sıkışmaya ek olarak bir de 'belirsizlik' etkeninden söz etmek gerekir. Bir anneye Kur'an kursuna kızlarının ne kadar süre ile gideceği sorulduğunda, 'İlim alana kadar gidecek' cevabı alınmıştır. Hangi ilim, ne kadar süre ile alınacaktır?. Gelişen Refah tabanının da yardımıyla özellikle gençler için açılabilecek farklı kapılar yakın hale gelmişti. İlkokul bittikten sonra genç kızlar için en yakın olan ve ailenin erkekleri tarafından -özellikle baba ve hayatta ise dede tarafından onaylanan ve kabul gören- en zararsız görülen 'kapı' bir sonraki eğitim kurumu (ortaokul) yerine kurslardı. Kurslar genelde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın onayladığı merkezlerde başlamaktaydı. Önemli olan ve cemaatleşmeye doğru giden oluşum, bu tercih yapıldıktan sonra, kazanılan ivme ile ne kadar ileri ve ne kadar meşru yollardan 'din' yolunda ilerleneceğidir. Çok yeni ve yakın örnekleri bilinen, müftülüğün onayı dışında insanların kendilerini ifade edebilecekleri gruplar, cemaatler vardır. Bu iki gruba ek olarak kökenleri nedeni ile henüz tam sıkışma içine girdiği görülmeyen bir grup vardır. Bu gruptaki iki genç kız çalışmayı denemiş, kısa bir süre çalışmışlar, her ikisinin de girişimleri farklı kişisel nedenlerden devam etmemiştir.

Aile kontrolü konusunda anne ve babaların erkeklere daha sert davrandığı tezini savunan araştırmalar vardır. İngiltere'de yapılmış boylamsal (uzun dönemli) bir araştırma[20] çocukların kısıtlanmasında ilk dikkate değer farkın yedi yaşında ortaya çıktığını bulmuştur. Bu yaştan başlayarak kızlara daha az bağımsızlık ve hareket özgürlüğü verilmeye başlanmıştır. Ankara'da yapılan bir araştırmada[21] yedi yaş düzeyinde kız ve erkek çocuklar arasında psiko-sosyal gelişme açısından açık seçik farklılıkların başladığı, bu farkların 10-11 yaşlarına doğru yoğunlaşarak ilerlediği görülmüştür. Freudcu bir bakış açısı benimseyen sosyal antropolog Chodorow[22] annelerin, babalara oranla çok daha kolay bir biçimde kızlarını kendi uzantıları olarak görebildiklerini söyler. Shand,[23] Japon ve

20 Newson ve Newson (1968).

21 Başaran (1974).

22 Chodorow (1974).

23 Shand (1985).

Amerikalı anneleri karşılaştırdığı kültürler arası bir araştırmada, annelik rolünün tanımı ve kapsamı açısından, algılanan 'zaman'ın farklı olduğunu görmüştür. Amerikalı anneler, ataerkil ailenin devamı ile ilgili herhangi bir sorumluluk almadan, eşlerinin de yardımı ile çocuklarının bakımını, çocuk ergenliğe gelene kadar üstlenirler. Oysa Japon anneler için, annelik yaşamboyu süren bir roldür. W.L.C. Knight raporunda hatırlanacağı gibi Türk annelerinin, dünyada annelikleri sorgulanacak en son insanlar olduğunu söylemişti. Garipçeli anneler için de, annelik yaşamboyu süren, ataerkil ailenin devamlılığının çoğunlukla sorumluluğunun, devamsızlığı halinde ise, bazen, yükünün verildiği, gelin alınca yeni bir kız çocuk sahibi olan ve onun da 'namus'undan sorumlu olan, bir konum sözkonusudur. Parsons'un Sosyal Sistem Kuramına benzer bir yaklaşımla Minuchin ve Guerin[24] aile içinde kişinin, bireysel özerklik açısından diğer aile bireylerinden belirgin sınırlarla ayrılmış olmasını ailenin 'sağlığı' açısından gerekli görür. Bireysel özerklik sınırları birbirine 'ağ gibi' karışmış aileler ise patolojik olarak düşünülür.[25] Ağlaşmış bir bireysel özerklik yapısı gösteren Garipçe ailesinde sosyalleşme süreci içinde tek yönlü olarak sadece kızın annesi ile özdeşleşmesi sözkonusu değildir. Aynı zamanda anne de kızıyla özdeşleşebilir. Anne ile kız arasında var olan ve bireysel özerklik sınırlarının belirsizliği nedeni ile ortaya çıkan 'benlik ayrışamaması' sorunu ortaya çıkar. Bu sorun genç kızın 'yeni bir benlik' ve buna bağlı olarak 'yeni bir kimlik' oluşturması sürecine ket vurur. Yetişkin kadının da kendi benlik tanımlaması benzer biçimde algılanabilir; kendi benlik tanımlamasını, genellikle ayrı bir benlik olarak değil, annesi ile olan ve devam eden ilişkisini referans alarak, aile içi ilişkilere göre tanımlar.

Chodorow'a göre bu durum sosyalleşmede döngüsel bir süreç ortaya çıkarır. Kendi benlik sınırlarını belirlememiş bir anne, kızının benlik sınırlarının gelişmesine yardım edemez. Üstelik kendi kızını da bir 'sınır belirsizliği'ne itebilir. İşte bu noktada bir sınır belirleyici olarak din devreye girebilir ve hattâ zaman zaman yöre faktörünü bastırabilir. Ancak bütün bu süreç içinde uygun zemini hazırlayan koyu bir yöre etkeni olduğunu unutmamak gerekir. Bu noktada din ekseninde anne kız farklılaşmaları ve bazı durumlarda 'ters yönde bir sosyalizasyon' başlar. Genç kız dinsel yönden kendi ailesini beğenmeyebilir. Anne ve baba din konusunda çocuklarının kendilerinden daha bilgili olduğunu kabul edebilir. Birey olarak görüşünü kabul ettiremeyen genç kız din yolu ile görüşünü belirten ve sözünü dinleten bir konuma gelebilir.

Türkiye'de yapılan araştırmalar cinsiyetlerin sosyalleşmesini toplum ve aile yapısına bağlar. Stirling'in[26] de yıllar önce söylediği gibi geleneksel toplumda baba soyunun önde olduğu, mülkiyetin sadece erkekler tarafından denetlendi-

24 Minuchin (1974), Guerin (1976).

25 Minuchin, Rosman, Baker (1978).

26 Stirling (1965).

ği, ataerkil geniş ailenin hakim olduğu bir ortam bugün hâlâ vardır. Garipçeli kadınların ağzından kendi aile yapılarını ve erkeklerini dinlediğimiz zaman gördüğümüz, bu geleneksel yapının, başta 'namus' olmak üzere bugün ve her anlamda korunduğudur. Sağlık, emeklilik gibi alanlarda her türlü sosyal güvence eş veya babadır. Size en yakın banka şubesi hangisidir diye sorduğumuz bir Garipçeli kadın gülerek eşinin adını vermiştir. Aynı kadın tek güvencesinin eşi olduğunu belirtmiş, eşine bir şey olduğu takdirde 'Hapı yuttuk o zaman' demiştir. Bu ortamda, kız çocuğu kendi ailesinin bir bireyi ve 'özgür bir birey' olarak yetiştirilmez. Bugün tanımadığı ama büyük bir olasılıkla Trabzon'un hangi köylerinden olacağını tahmin edebildiği bir 'ataerkil aile'ye ait olup 'gayret kuşağını'[27] takmak üzere, doğuracağı çocuklarla genişleteceği bir ailenin bireyi olmak üzere büyütülür. Genç kız altın gibi saklanır. Garipçeli bir annenin sözleri ile 'Kızlık altın gibidir, bozuldu mu biter.' Dolayısı ile genç kızı erken evlendirmek 'namus'unu korumak açısından en güvenli yoldur.[28] Bir genç kızın 'sevdalılık'[29] yaşamaması gerekir. Aile Garipçe'de gelir grubunda ise veya kısa sürede para toplamak istiyorlarsa (evlilik, inşaat, tekne yapımı gibi nedenlerden) ve gelinin ailesinin memlekette gelir getiren bir ürünü (çay, kivi, fındık gibi) varsa yazın memlekette balıkçı olan eşini de alarak çalışmaya gidebilir ve kazanç paylaşılır. Yurt dışında çocuğu olanların kızları, kayınpederlerinin kökenine göre çalışabilmektedir. Bu kadınlar eğer kayınpederleri izin verirse evlere ütüye gidebilir veya kuaför salonunda çalışabilir.

Gelişen kitle iletişim ağları, buna karşılık ilköğretimden sonra okula yollanmamak karşısında, bilinmeyen bir ataerkil aileye ait olmak üzere yetiştirilen genç kızların kendi 'benlik arayışları'nda ve 'kimlik katları'nda, şemsiyesi altına girebilecekleri ne çok fazla alan vardır, ne de çok fazla zaman. Annelerde evlilik yaşı 14-16 arasındadır. Çoğu anne önce imam nikâhı yapmış, sonra yaşının dolmasını beklemiş ve resmî nikâhları evlendikten birkaç yıl sonra kıyılmıştır. Köyde bugün aynı durumda olan iki gelin vardır. Ancak genelde genç kızlar için 18 yaşı ortalamadır. Genç kızların evlenene kadar, özellikle ailenin erkekleri tarafından kabul edilen ve meşru olarak altına belli bir 'kimlik' kazanacakları, bir 'saygınlık' elde edebilecekleri ve hattâ söz sahibi olabilecekleri bir tek alan kalır: Din.

Sorulduğunda güzel anılar olarak hatırlanan halk eğitim kursları bitiminde Garipçe'nin ilkokul binasında yapılan sergiler, defile, diğer kurslar sıklık ve yaygınlık açısından 'din' alanında sunulan kurs, hoca, sohbet gibi etkinliklerin yanında zayıf kalmaktadır. Ayrıca köydeki ailelerin kümeler halinde diğer ailelerle akraba olmaları ve balıkçılık işinde de girift ortaklık ilişkilerinin bulunması ata-

27 Unat (1996): 184: Babaların kızlarını evlendirirken, kızların evlilik hayatında ailesini utandırmadan gayretkeş olması dileği ile kızlarının beline bağladıkları kırmızı kuşak.

28 Meeker (1976): 390.

29 Evlilik öncesi sevgililik ilişkisi.

erkil ilişkilerin, kuvvetli birincil grup ilişkileri ile pekiştirilmesini ve dışarıya (aileden olmayan diğer ailelere) karşı bir çember oluşmasını beraberinde getirmektedir. Bu çember bazen yararlı bazen zararlıdır, dinsel olarak cemaatleşme ile desteklendiği zaman koyu bir kapalılığa neden olmaktadır. Birincil grup ilişkileri erkeklerin yokluğunda yapılan kadın günleri, genç kız günleri, Cuma Kur'an'ları, hoca sohbetleri, vakıfların kiraladığı evlerde gece yatısına kalarak 'fıkıh hoca'sının sohbetlerini dinlemek ve özel günler (Gözyaşı Geceleri gibi) kendi içinde bir alan haline gelir. Bu alanın özel veya kamusal olarak tanımlanması çok zordur. Belki bu alana 'özel alanının içindeki potansiyel kamusal alan' demek mümkündür. Ortaya erkeklerin 'küresel' yaşantılarına paralel yaşantıların yaşandığı apayrı bir dünya çıkar. Kadınların bu paralel yaşantıları, erkeklerin dünyasına hiç değmeden yaşanır. İki ayrı dünya ortaya çıkar.

Genellikle bir ideoloji, bir grup tarafından kendi çıkarlarına ve yönelimlerine uygun bulunduğu için seçilir. Ancak Berger ve Luckmann'ın[30] belirttiği gibi bir çıkar grubunun ve o çıkar grubunun benimsediği ideolojinin her zaman mantıksal olmasını beklemek hatalıdır. İdeolojiler dayanışma grubunun çemberi içinde ve dışında dayanışma sağlar. Bir ideoloji veya görüş, belli bir grup tarafından benimsendikten sonra, o grubun ihtiyaçları doğrultusunda yeniden biçimlendirilir. Bu süreç içinde ideolojiyi veya görüşü besleyen gerideki kuramsal çerçeve içindeki önermelerin bazıları seçilir, bazıları çerçeve dışında bırakılır, bazı eklemeler yapılabilir. İslâm bir ideoloji veya dünya görüşü. Kur'an bir kuramsal önermeler bütünü olarak görülürse, Garipçe'de kadınlar arasında dinsel cemaatleşme alanında çalışmak için yapılan seçimleri (cilbab giymek, belli kadın hocaları seçmek, Cuma Kur'an'larında belli dualaların okunması gibi), eklemeleri ve eksiltmeleri bu açıdan değerlendirmek gerekir. Burada ilginç bir örnek vermek istiyorum: Köyün iyi Kur'an okuyan genç kızlarından biri artık çağrıldığı Cuma Kur'an'larına gitmiyor. 'Hocam[31] istek parçası gibi sûre okutuyorlar. Biz bu sûreyi çok seviyoruz. Bir kez daha oku diye. İstek parçası mı bu? Ben de Sezen Aksu muyum? Bu sûrenin bir duada kaç kere okunacağı bellidir. Fazlası günahtır.'

Garipçe'de genç kızların giremedikleri 'gerçek' siyasal alana, de facto arka kapıdan ve sosyal alanlarını farklı biçimlerde kullanarak bir anlamda 'sanal' bir biçimde girmeye çalışmakta olduklarını görüyoruz. Bu süreci yaşarken üçüncü şahıslara da bu sürecin yaşandığını 'resmî' olarak bildirmenin en doğrudan yolu görüntüdür. Yani görsel olandır. Görsel olarak 'diğer'inin algılaması için hazırlanan beden, taşıdığı 'dokunmuş' bezlerden ve yüklerden, deforme bir biçimde olsa da, ayrıcalıklı bir konum sinyali yollar. Bu ayrıcalıklı, etekleri uçuşan, bazen sadece gözleri görülen 'Azize' isteyerek veya istemeyerek kendini bir

30 Berger ve Luckman (1976): 141.

31 Bana hitap ediyor.

başka özel alana kapatmış olur. Bu tür bir yerelleşmiş konumda tek bir çıkış noktası vardır. Bu da mevcut grameri başka bir dile çevirmektir. Bu kadınların yaşanması hem meşakkatli hem de laik, demokratik toplumlarda kamusallık açısından oldukça kısır ara alanlarından sıyrılarak siyasal alana -iradenin güce dönüştürülme olanaklarının aranacağı alana- geçebilmelerinin ön koşulu eğitimdir.

Alanlar Arası Geçişler ve Geçirgenlik Sorunu

Özel Alanlar	Ara Siyasal Alanlar	Kamusal/Siyasal Alan
	• Müftülük kursları	
• Altın günü	• Yatılı kurslar	
• Dolar günü	• Gündüzlü kurslar	
• Arkadaşlıklar	• İmam Hatip Liseleri	?
	• Hocalar-Kadın Hocalar	
	• Sohbetler	
	• Cuma Kur'an'ları	
	• Toplu Cemaat Etkinlikleri	

Erkekler ve küreselleşme - son söz

Garipçe'de genç kızların ve kadınların bir kesiminin yılda bir kez akıttıkları, daha önce bu yazıda sözü edilen gözyaşlarının[32] ve benzer nitelikteki örgütlenmelerin İstanbul ve Türkiye coğrafyasında örnekleri çoğaltılabilir. Uluslararası düzeyde ve farklı uluslarda, cinsiyet ayrımcılığının da ön plana çıktığı cemaat etkinlikleri vardır. ABD'lerindeki 'sözünü tutanlar'[33] grubunun toplantılarının temel mantığı Türkiye'de yapılan gözyaşı gecelerinde olduğu gibidir. İnanılan güç nasıl tekrar bizim gündelik hayatlarımızda, geleceğimizi, kaderimizi ve ailemizi

32 Gözyaşı geceleri bir ara siyasal alan etkinliği olarak görülmektedir. Perde ile ikiye ayrılmış gösteri salonunda erkekler ve kadınlar birbirlerini görmeden, aynı canlandırmayı izler. Her yıl olduğu gibi, 1997 Nisan ayında, İstanbul, Çemberlitaş Fırat Sineması'nda cennet, cehennem canlandırmaları oyuncular tarafından sergilenmiştir.

33 World wide web-http://www.promise keepers: *Sözünü tutanlar (promise keepers)* - Ortaya çıkışı: 20 Mart 1990 günü Pueblo'da (Colorado) yapılacak olan Hıristiyan atletler toplantısına gitmek için beraber üç saatlik bir araba yolculuğu yapan Bill McCartney (dönemin Colorado Üniversitesi futbol baş antrenörü) ve arkadaşı Dr. Dave Wardel'in aklına bir stadyumu Hıristiyan erkeklerle doldurma fikri geldi. Aynı yıl bu amacı gerçekleştirebilmek için yetmiş iki kişilik bir grup olarak dua edip oruç tutmaya başladılar. *Yerel kiliseye hizmet etmek üzere kurulan ağlar:* Sözünü tutanlar cemaatinin 'kilit adamlar'ı belli bir yöredeki yerel kiliselerin papazlandır. Cemaate hizmet olarak, cemaatin ihtiyaçlarını sözünü tutanlar'a iletirler. 'Elçiler', 'sözünü tutanlar'ı belli topluluklardaki 'kilit adamlar'a tanıştırırlar. Burada amaç insanlığa hizmet için 'sözünü tutanlar'ın kaynaklarını kiliselere yönlendirmektir. Bu aktif elçilerin sayıları 1992'de 230 iken, 1996 yılında 19,590'a ulaşmıştır. *Konferans katılımı:* 'Sözünü tutan erkekler'in düzenledikleri konferansların amacı bir erkeğin hayatını onurlu bir Hıristiyan olarak yaşaması için katalizör olmaktır. Konferanslar erkekleri tutumlarında, ailelerinde ve diğer Hıristiyanlarla ve kendi toplulukları ile daha iyi ilişkiler kurabilmeleri için, pratik öğretiler ve araçlarla donatır.

korumak üzere yaşatılacaktır. Bunun için Garipçeli kadınların, erkeklerin serbest bıraktıkları ve izin verdikleri zamanlar -erkeklerin balıkta olduğu zamanlar- gibi bir zaman endişesi varken, 'sözünü tutanlar' için böyle bir kaygı yoktur. Amerika örneğinde gözyaşı dökenler zaten kendi zamanlarını ve paralarını kendileri belirleyen erkeklerdir. Bu sefer kaygı farklı bir kaygıdır. Aile değerleri ve aile kurumu nasıl dayanacaktır. Stadyumları dolduran, İnternette sayfalar dolusu bilgi ve ilan veren, çağrı yapan bu kesimin de gözyaşları dinmeyecektir. Bu noktada devreye giren kilit kavram cemaatleşmedir.

Bu duruma ironik olarak Garipçeli erkeklerin gözyaşı diye bir sorunu yoktur. Onların belki en önemli sorunlarından biri, kendiliğinden 'rastlantısal' (elbette bu rastlantıları belirleyen siyasal mekanizmalar vardır) olarak çözülmüştür. Uzun süren ayrılıklarda geride bıraktıkları ve kökenleri nedeni ile sıkı bir baskı altında tuttukları eşleri, kızları sanki büyülü değnek değmişcesine hiçbir sorun yaratmadan kapanmış ve 'sözlerini tutmaya' devam etmektedirler. Bu kapanış erkeklerin çıkarları doğrultusunda olmuştur. Garipçeli erkeklerde ortaya çıkan ilginç bir bulgu, kadın nüfusta görülen koyuluk ve yoğunlukta 'dinsel açıdan cemaatleşme' olgusunun bulunmamasıdır. Burada en önemli etkenlerden biri yapılan iştir. Balıkçı karada çok kısa süreler kalmaktadır ve bu süre derinlemesine ve balıkçılık dışı gruplaşmaları[34] örgütlemek için yeterli olmamaktadır. Ama erkeklerin konumu dolaylı olarak kadınları etkilemektedir. Balıkçılıklarının çaplarına göre büyük, orta ve küçük çapta olmaları, hanelerin balıkçılık çapına bağlı olarak kendi aralarında tabakalaşmalarının yansımaları, kadınların dinsel cemaatleşme katmanlarındaki statülerini belirlemektedir. Paralel yaşantıların kesiştiği tek nokta 'ağ'dır. Ağların onarımı, dokunması ve donatılması, ağlara kurşunlarının ve mantarlarının dizilmesi gibi işlerde eğer ailenin gelir durumu bu işi dışarıya yaptırmaya uygun değilse, eşler devreye girer. Teknenin boyu ve teknik donanımı gelir grubunu belirlemek için yeterli kıstas değildir. Gelirin en önemli belirleyicisi ağ ve akrabalık ilişkileridir. Son derece karmaşık, değişken ve bir ölçüde şans faktörünün etkili olduğu bir iş yapısı gösteren balıkçılıkta, karaya çıkıldığı andan başlayarak balıkçılar arasında bir sonraki 'balık' için gruplaşmaların ve buna bağlı örgütlenmelerin yapılması gereklidir. Kim kiminle çıkacak, kim nereye açılacak, yarı yolda hangi motor 'yedekçi' olarak balığı alıp Rumeli Feneri'nde bekleyen 'yazıhane'nin kamyonuna veya Kumkapı'daki 'yazıhane'ye yetiştirecek, tekrar açılan büyük motorla yarı yolda buluşup balık almak üzere bir daha ne zaman gidilecek, hangi ağlar 'motor'da tamir edilecek, hangileri karaya çekilecek, onarımı kimler ve tekrar zamana karşı yarışarak kimlere dokutulacak.[35] Böyle bir yapı içinde kimliğinin, ilk gençlik yıllarından

34 Gruplaşmalar siyasal, dinsel veya sosyallik alanlarında olabilir.

35 Ağ dokuma demek fabrikadan hazır alınan parça ağlara mantar ve kurşun dizmek demektir. Her balık için daha önce belirttiğimiz gibi farklı iplik, ağın atıldığı derinliğe göre iplik rengi ve göz

başlayarak oluşturulma sürecinde katlarını arayan ve inşa etmeye çalışan delikanlı için, istese de istemese de, beğense de beğenmese de kullanabileceği, kuşaktan kuşağa sıkı bir kodlama sistemi ile şifrelenmiş hazır 'katlar' sunulmaktadır. Erkekler için bu katlar eğitim ile beslenebilir.

Levi-Strauss'a[36] göre ilkel denilen toplumların bilgilerini örgütlemeleri *'bricolage'* (çer çöp birleştirme) adını verdiği bir süreçle olur. İlkel denilen insan doğa olaylarının modelini doğadan çıkardığı diğer şekilleşmiş 'şey'lere dayandırır. Bu işlemi bir tür şifreleme olarak nitelendirebiliriz. Türkiye'de de benzer kültürel şifrelemenin olduğu söylenebilir. Ayrıca hemen belirtmekte yarar vardır. İki grup sembolden söz etmek gereklidir. Birincisi artık işlevini yitirmiş olan semboller ve bunların kodları, diğeri ise ortaya çıkması beklenen yeni sembollerdir. Ancak Mardin'in[37] belirttiği gibi toplumumuzda artık işlevleri olmayan semboller zamanla ortadan kalkabilir. Yapı farklılaştıkça, bu yapı farklılaşmasının ortaya çıkaracağı gerekler yavaş yavaş şekillenecektir. Burada Mardin'in[38] belirttiği ilginç bir ara mekanizma -veya geçiş mekanizması- devreye girmektedir: İslâm. Kıray'ın 'tampon kurum'[39] kavramı da bu süreci açıklamak için kullanılabilir. İslâm belli kesimler için bir tampon mekanizma olarak bir geçiş sürecini 'rahat ve huzurlu' yaşamak için -belki de- 'şimdilik' bir reçetedir. insanların ellerindeki sembolik olanaklarla bir dünya görüşü -eğitim, aile, din gibi alanları kapsayan- üretme çabası toplumun her kesimi için geçerlidir. Yalnız kırsal kesimde yaşayan 'köylü' için değil, 'göç' etmiş ve kentli olmuş 'eski köylü' veya kentte doğmuş 'çeşitli kentliler' için de aynı süreçler farklı biçimlerde bir problematik olarak ortaya çıkmakta ve çözüm beklemektedir.

'Modernleşme' olarak adlandırılan süreç içinde kitle iletişim araçlarının önemi bilinmektedir. İnsanlar hiçbir zaman karşılaşmayacakları grupları, 'hayalî cemaatleri' izlerler. Bu izleme bireyi pasif ya da aktif bir biçimde etkiler. Aktif olarak etki altında kalan birey, bazen bir ara mekanizma olarak bazı yönelimleri bu ortamlar yolu ile benimseyebilir. Bunlar olumlu veya olumsuz -şiddet gibi- yönelimler olabilir. Bu da kendi içinde devreye giren ara mekanizmaların, en kötü ihtimalle kısa dönemde bir 'meşruiyet' alanı kazanmasına yolaçabilir. Bu araştırma kapsamında daha yalın bir konum ile karşı karşıya bulunulduğu düşünülmektedir. Zaten sınırları ve ilişkileri belli ve göreceli olarak kapalı ve hem toplumsal alanda, hem de balıkçılıkta memleketlilik ve akrabalık etkilerinin ve ilişkilerinin yüksek düzeyde örgün olduğu bir grup için kozmopolit gruplaşma-

---

deliği büyüklüğünün yanısıra farklı büyüklükte, ağırlıkta ve sıklıkta mantar ve kurşun dokumak gereklidir.

36 Strauss (1962): 26.

37 Mardin (1983): 112.

38 *A.g.y.*

39 Kıray (1964): 16.

lar sözkonusu değildir. Ama bu gruplaşmaların dolaylı etkileri vardır. Garipçe bir metropol alanı sınırları içinde yeralmaktadır. Ne kadar kapalı ve kontrollü olursa olsun, başta kitle iletişim araçları olmak üzere, ulaşım ve haberleşme gibi toplumda yansımaları çabuk görülen ortamların yardımı ile 'Garipçe' de etki altında kalmaktadır. Ortaya çıkan paradoks şudur: Dışardan bakıldığı zaman dengesini bulmuş, sakin ve düzenli bir köy görülür. En çarpıcı gözlemlerden biri, parçalanmış bir aile yapısıdır. Aile olağan koşullar altında karı, koca ve çocuk birliği ve birlikteliği üstüne kurulur. Oysa Garipçe'de görülen durum bir anlamda mevsimlik olarak parçalanmış bir ailedir. Bu noktada toplumsal kodlar açısından önemli olan 'kontrol' unsurudur. Kontrol şu anlamda kullanılmaktadır. Bir yılın aşağı yukarı yarısı kadar uzun bir süre yok olan aile reisi geride kendi yokluğunda kullanılacak 'dayanıklı kodlar' bırakmak zorundadır. Önemli olan aile reisinin yokluğunda işleyen kodların, geri geldiği zaman kendi zararına işlemeyecek halde tutulmasıdır. Aile reisi zararına işleyen kodlar bir anlamda geride bırakılan tarafın özerklik kazanması olarak da nitelendirilebilir. Türkiye'de, toplumsal ve bireysel değerlerin ve bunlara bağlı olarak kimliklerin çok hızlı değiştiği, yeniden oluştuğu ve hızla tüketildiği İstanbul gibi bir kent sözkonusu olduğu zaman hem geçiş kodlarının 'geçici' kabulü sözkonusu iken, hem de yeni kodlar oluşturulana kadar günlük ve pratik hayatın yaşanması ve bunun toplumsal olarak aile fertlerinden hiçbirinin pahasına olmaması gereklidir. Yani kimse, kadın olsun, erkek olsun, aşırı özerklik kazanmamalıdır. Delikanlıların özerkliklerinin kısıtlanması iki yolla olur. Erken yaşta 20-24 yaş arası evlendirilirler, genellikle anneleri gelinleri kendi memleketlerinden gider, seçer, alır, getirir. Evlenme ailenin mülkiyet yapısını değiştirmez. Baba, amca, dayı gibi balıkçılık yapan birinci derece akrabalarla, ergenlikten itibaren düzenli veya düzensiz biçimde yapılan balıkçılık işinde kazanılan para ortaktır. Evli veya bekar birinci derece erkek akrabalar arasında mal ayrılığı esası yoktur. Mülkiyet babanın tasarrufundadır. Genç adam evlenince üst gelir düzeyinde ise Özel Hayat Sigortası yaptırır ve sigorta primleri yazıhanesi tarafından ödenir. Yazıhanenin kendisi de balıkçı için bir sigortadır. Maddi olarak sıkıştığında, kaza veya hastalık nedeni ile çalışamadığı zaman evinin giderleri, hastane masrafları yazıhanesi tarafından karşılanmış pek çok balıkçı vardır. Yazıhane, balıkçılığın çapı büyüdükçe balıkçıyı tekeli altına alır, başkaları ile çalıştırmaz. Yazıhanesi ile son derece enformel ve girift ilişkiler içinde olan balıkçı da istese bile bu ilişkinin dışına kolay kolay çıkamaz.

Erkek grubunda yaşanan bu dinamikler, eğer Trabzon ilinin, Sürmene ilçesinin Baştımar köyündeki balıkçı grubu sözkonusu olsa idi, belki farklı olacaktır. Ama aynı dinamikler İstanbul topraklarında olduğu zaman, küresel ekonomi ile bütünleşmeye doğru giden bir yapı ortaya çıkmaya başlıyor. Bu bütünleşme sürecinin ışıkları Garipçeli balıkçılarda görülüyor. Dünya standartlarına yaklaşan teknik donanımları ve ekipleri ile, bu grubun bir kesimi küresel olandan payını

almaya hazırlanıyor. Üniversite öğrenimi yapan delikanlılar (iki kişi), öğrenimden geri kalan zamanlarında yine balıkçılık yapıyorlar. Bu gençlerin gelecekte aldıkları eğitimin katma değerinin yapacakları balıkçılıkta ortaya olumlu yönde çıkacağı beklenebilir. Küreselleşmeye doğru gidişe yardım eden iki önemli etken var balıkçılar veya herhangi başka bir grup için: iletişim ve ulaşım potansiyelleri.[40] Rumeli Feneri'ne yaklaşırken, 'Şimdi geliyorum, sofrayı hazırlayın' diyebilmek veya yeni doğmuş torununu görmeye gelmiş Akçakocalı anneannesine motordan telefon edip 'Sen Akçakoca'ya dönmeden ben geliyorum, yarına mantı hazırla' diyebilmek bu iletişimin en basit düzeydeki örnekleridir. Uzmanlaşmış düzeylerde ise balığın pazarlanması ve satışı, yazıhane, diğer tekneler ve limanlarla, bilgisayar ve uydu aracılığı ile kurulan iletişim ağları ve çevredeki bölgelerin de (Bulgaristan, Romanya, Rusya) bu yapı içinde yeralmasını ve bütünleşmesini sağlayan istihdam olanaklarının Garipçeli balıkçılar tarafından şimdilik enformel düzeylerde olsa bile sunulması küresel ekonomiye katılma yolunda atılan adımlardır. Garipçeli balıkçılar belli bir sektörde ve belli bir jeopolitik bölgede girişimci işlevini üstlenmiş durumda olan ve stratejik öneme sahip bir grup olarak karşımıza çıkmaya hazırlanmaktadır. Bir zamanlar kendi kendine yeterli küçük bir balıkçı köyü olan bir yerleşmenin, bireyin eylemlerinin farklı alanlarını etkileyen ilişkilerin giderek artan küresel özelliklerinin, köye nasıl bir fark getirdiğini görüyoruz. Bu fark kendini değişik düzeylerde göstermektedir. Kadınlar ve erkekler bu süreci kendi alanları içinde zaman zaman beraber, zaman zaman ise ayrı ve bağımsız bir biçimde yaşamaktadır. Giderek küreselleşen bir ekonomik alanda balıkçılık yapan erkekler, geri döndüklerinde kendilerini bekleyen eski yapıyı, yeni süzgeçlerinden geçirerek kabul etmektedirler. Buna karşılık bekleyen ve hiç yer değiştirmeyen kadınlar, gençler ve yaşlılar oturdukları yerde, bir anlamda el yordamıyla, bu küreselleşme boyutunun getirdiği ve kendilerine erkekleri tarafından aşılanan etkilerine, yeni tanımlar geliştirmeye çalışarak uymaktadırlar. Bu tanımlamalarda en önemli etkenlerden biri ekonomik etkendir. Zira yeni küresel ekonominin getirdiği olanaklar aracılığı ile -harcama biçimleri, tüketim tercihleri, yardımlaşmalar gibi- yerel ve bireysel ilişkiler yeni bir biçimlenmeye doğru gitmektedir.

Doğu Bloku ülkelerindeki değişiklikler, Avrupa Birliği, Nafta gibi örgütlerin kurulması ile ortaya çıkan yeni jeopolitik değişmelerin işaret ettiği ve dayattığı sermaye, mallar, hizmetler, insanlar, bilgi, teknoloji, siyaset, düşünce, imajlar ve düzenlemelerde olan değişiklikler dünya sistemi teorisinin[41] ileri sürdüğü gibi birkaç merkez ve güç odağı tarafından örgütlenmemektedir artık. Uluslarüstü girişimlerin ve yatırımların yerel çalışma alanları olabilir. Ama bu çalışma alanlarında kendi etki ve yatırım alanlarına mutlak olarak egemen değillerdir. Tam

40 Keyder, Öncü (1993): 29.

41 Sklair (1991).

tersine artık rakipleri ile bu alanlarda yarışa girmeleri gereklidir.

O zaman küresel siyasal ekonomide önemli ekonomik ve toplumsal ilişkilerin yerleştirilebileceği en uygun 'güç kabı'nın uluslararası şirketler ve ulus-devlet olduğunu düşünmek zordur. Bunun yerine, çeşitli ve birbiri ile zaman zaman örtüşen güç örüntülerinin içindeki küresel düzenin yapı taşları olan grupların ve ortaklıkların ele alındığı bir anlayış benimsenmelidir. Bu çeşitli örüntüler, değişen küresel koşulların karşısında sürekli olarak kendilerini yeniden düzenlemektedir. Bunu yaparken de çeşitli yerel ve yerel olmayan kaynak ve değerleri kullanmakta, sık sık yeni bir 'küresel' senaryo ve 'kozmopolit' sivil toplumun imajları doğrultusunda cezbedilmektedirler. Garipçeli kadınların bir bölümü, bir yandan cemaatleşerek yerelleşirken, bir yandan küresel bir İslâm'ın parçası olmak üzere düşler kurmaktadır. Öte yandan Garipçe'nin erkekleri işlerini örgütlerken, küre üzerinde farklı sularda (Karadeniz, Marmara, Ege, Akdeniz) hattâ bazen farklı ülkelerde (Almanya, Hollanda, İsrail) farklı ulusların insanları ile beraber (Bulgar, Romen, Rus) balıkçılık yapmaktadır.

Bu tür gruplaşmalar ve ortaklıklar sadece uluslararası ticaret örgütlerini, finans şirketlerini, yeni ortaya çıkan devletler arası siyasal ittifaklardan meydana gelmez, aynı zamanda küresel nitelikte olan ve baskı yapan sorunların etrafında toplanmış insanlardan oluşan toplumsal hareketleri bünyelerinde toplarlar. Bu gruplar çok farklı nitelikte ve düzeydeki yeni 'dava'lar etrafında dünya yüzündeki insanları bir araya getirirler. Örneğin hava kirliliği, çevre bozulması gibi nedenler etrafında toplanmış 'yeşiller' veya dünya nüfusunu tehdit eden sağlık konularında çalışan HIV/AIDS kuruluşlarının yanısıra tüketici çıkarlarını korumaya çalışan, daha kaliteli, organik gübrelerle yetiştirilmiş, daha ucuz ürünlerin üretilmesi için baskı yapanlar, öte yandan tarımsal ihracatta kendi çıkarlarını korumak için baskı yapan gruplar (Avrupa Birliği'nin tarımsal ihracat kotaları için uzun zamandır birbiri ile yarışan Fransız ve İngiliz üreticilerin kavgası İngiliz koyunlarının Fransa'da kesilmesi ile sonuçlanmıştır) gibi örnekleri çoğaltılabilecek bu farklı düzeylerdeki gruplaşmalar sık sık daha küresel konulara vakıf olabilmek için ulusal sınırların üzerine çıkmaktadır. Burada, devlet kontrolünden ve standartlarından kaçmaya çalışan üçüncü dünyanın üretim alanlarında, üretici gruplarla doğrudan ilişkiye girmekte olan uluslararası şirketler ve süper marketlerin oluşturduğu modern gıda zincirleri kritik bir etken olarak görülmektedir.[42]

Bu açıdan bakıldığında, Garipçe'de benzer bir üçüncü dünya kuşağı içinde olan üretici grupları ve bu üretici grupların belki bir anlamda ve ölçüde devlet düzenlemelerinden uzak durabildikleri bir ekonomik yapıya işaret etmektedir. Balıkçıların kurduğu uluslararası şirketler, aldıkları yabancı ortaklar, Türk karasuları dışında yapılan avlanmalar ve alış verişler, eski Sınırlı Sorumlu Fener Su Ürünleri Kooperatifi üyesi 'Garipçe balıkçısı'nın, yepyeni bir profille, trollerde

42 Marsden ve Arce (1993).

uluslararası sularda gezindiği, bu sırada geride bıraktığı 'eski' yapıyı ve eşlerini hiç unutmadıklarını varsayarsak, ortaya son derece ilginç bir yapı çıkmaktadır. Bu nedenle küresel ekonomik yapının Garipçe'de toplumsal ve bireysel düzeylerde ve kadınlar, yaşlılar, gençler, kısacası geride kalanlar ve bilfiil bu küresel yapıya katılmayanlar ile, bu küresel yapıya girmeye çok yaklaşmış bir grubu olarak -Garipçe'ye, yani kendi köylerine, ailelerine, eşlerine, çocuklarına, annelerine süreli olarak gelip giden- 'balıkçılar'ın değerlendirilmesi bu anlayış doğrultusunda yapılmıştır. Gene aynı değerlendirme kadınlar, gençler ve yaşlılar, kısacası biraz önce dediğimiz gibi 'geride kalanlar', eşlerinin, babalarının veya ağabeylerinin yaşadıkları küresel alanda hiç yaşamıyorlar ve dışındalar, ancak bu alanda olmanın getirdiği ekonomik olanaklardan yararlanıyorlar ve yine eşlerinde, kardeşlerinde veya babalarında bu alanda at koşturmanın getirdiği değişiklikleri izleyip yaşıyorlar.

O zaman açıkça görülüyor ki küreselleşme süreçleri bir dizi yepyeni koşul ve ulusal, bölgesel ve yerel düzeylerde toplumsal-siyasal cevaplar üretiyor. Bu değişiklikler aslında ne uluslarüstü süper hegemonik bir güç tarafından ne de uluslararası kapitalist çıkarlar tarafından dayatılıyor. Değişen küresel koşullar -ekonomik, siyasal, kültürel veya çevresel- ulusal, bölgesel veya yerel bilgi ve örgütlenme çerçeveleri içinde daha geniş bağlamda etkileşim içinde sürekli olarak yeniden değerlendiriliyor. Bu nedenle küresel koşulların ve eğilimlerin 'içselleştirilmesi' ve 'yeniden yerelleştirilmesi' süreçlerinin ayrıntılı olarak çalışılması gereklidir.[43] Bu süreçler yeni kimlikleri ve ittifakları, belli nüfuslar içinde mekân ve güç için çatışmaları beraberinde getiriyor.

Bu bağlamda Garipçe ilginç bir örnek oluşturmaktadır. İnsanlar, karşılaştıkları sorunları çözmek için kullandıkları toplumsal-stratejik ara mekanizmalar olarak adlandırılabilecek kişiler arası örüntülere, cemaat ve akrabalık bağlarına, din ve ilgili kurumlarına, geniş tabanlı kabul görmüş değer konumlarına, ya bireysel olarak ya da gruplar halinde yöneliyorlar. Bu yönelimler kişisel düzeyde köken gibi bir değişkenle başlayıp, beklenen ve beklenmeyen yönlerde gelişiyor.[44] İnsanlar sadece 'dış' kamu veya özel çıkarın sağladığı programlara veya hizmetlere cevap vermiyorlar veya uzaklardaki piyasaların koşullarına tepki göstermiyorlar; kendi 'yerel' bilgilerinin, örgütlenmelerinin ve değerlerinin ışığı altında, bilişsel ve örgütsel olarak 'dış' olayları anlamaya çalışırken, aynı zamanda bu süreç içinde ara mekanizmalar olarak kullandıkları toplumsal stratejileri de değişime uğruyor.[45] Böylece devletler, uluslararasılar, piyasalar, teknolojiler ve küresel imajların kendileri, son derece çeşitli ve 'yerelleşmiş' anlam ve

43 Van Der Ploeg (1992).

44 Garipçeli balıkçıların ekonomik olarak daha anlamlı gördükleri ve arz olduğu zaman 'memleketli' tayfa yerine yabancı tayfa almaları örnek olarak verilebilir.

45 Long (1984, 1989), Long ve Long (1992).

eylem setlerine sahip olmaya başlıyorlar. Kadınların yerelleşen konumu da küreselleşme sürecine verilen farklı bir cevap veya tepki olarak değerlendirilebilir; bu kadınların erkeklerinin cevabı ise, yerelleşmiş anlam setlerini kullanarak farklı bir düzeye -küresel- doğru rotalarını çevirmektir.

Bu noktada Giddens'ın[46] özgürleşme politikaları kavramı ve bunların sonucunda insanların toplumsal hayatlarında var olan kısıtlamalardan kurtulmaları bir öneri olarak ele alınabilir. 'Özgürleşme politikaları' üç farklı güç tipinin; sömürü, eşitsizlik ve baskının, toplumsal ilişkilerde azaltılması veya ortadan kaldırılması ile ilgilidir. Sömürü bir grubun meşru olmayan bir biçimde kaynakları veya arzu edilen malları, sömürülen grubun ulaşmasına izin vermeyecek şekilde tekeli altına almasıdır. Eşitsizlik kıt kaynaklardaki ve maddi ödüllerin dağılımındaki eşitsizlik ile ilgilidir. Baskı ise bir grubun, diğerinin hayat şanslarını sınırlaması yolu ile uygulanır. İnsanları baskı durumlarından çıkarmak için ahlâkî değerlerin benimsenmesi gerekir. Bu üç kavramın tersi adalet, eşitlik ve katılımdır. Özgürleşme politikaları sonucu 'hayat politikaları'[47] ortaya çıkar. Giddens'a göre hayat politikaları bir anlamda seçenek politikalarıdır. Hayat politikaları, düşünsel bir benlik projesine derin bir biçimde etki eden küreselleşme ile de ilgilidir. Giddens'a göre küreselleşme post-geleneksel bir durumu işaret eder. Hayat politikaları, bu post-geleneksel bağlamda 'benlik gerçekleştirme süreçleri'nin içinden akan siyasal konularla ilgilidir.

Özgürleştirici Politikalar	Hayat Politikaları
1. Toplumsal hayat biçimini gelenek ve görenek sıkılığından kurtarmak.	1. Seçim özgürlüğüne dayalı ve doğurgan güçten (dönüştürme kapasitesi olarak güç) kaynaklanan siyasal kararlar.
2. Sömürü, eşitsizlik veya baskıyı azaltmak veya ortadan kaldırmak.	2. Küresel karşılıklı bağımlılık bağlamında 'benlik gerçekleştirmeyi' özendiren, ahlâksal olarak savunulabilir hayat biçimlerinin yaratılması.
3. Adalet, eşitlik ve katılım etiğinin dayattığı zorunluluklara uymak.	3. Arka plandaki varoluşsal sorunların karşısında, post-geleneksel düzen içinde 'nasıl yaşamalıyız?' sorunsalı ile ilgili etik geliştirir.

Kısa dönemde bakıldığı zaman kadınlar için din toplumsal olarak bir dünya görüşü ve kişisel denge/sallanma için gerekli olan metodları sağlayabilir. Meseleye kısa ve uzun dönemlerde bakmak gerekir. En azından kısa dönemde ve

46 Giddens (1991): 210.

47 *A.g.y.*: 214.

özellikle genç kızlar için dinin bu iki işlevi geçerlidir. Garipçe'nin dışarıdan ilk bakışta son derece olağan ve sıradan görünen kadınlarının çoğunluğunu genç kızların oluşturduğu bir grubun, memleketlilik, yöre etkisini bastıran, şaşırtıcı 'dinsel radikalleri'nin gücü de dinin 'küresel' olarak yarattığı 'görüş' ve bireysel olarak sağladığı veya salladığı 'kimlik dengesi'dir. 'Balıkçı' olmak ve bu işi en az dört kuşaktır yapıyor olmak, zaten hazır bekleyen bir 'kimlik kılıfı' içine kayıvermek, erkeklerin dünya görüşlerinin ve kişisel denge/sallanmaları için gerekli metodları veriyor. Üst gelir grubundaki geniş ailelerin erkeklerinin 'balıkçı' konumuna girmeleri daha bunalımsız ve kolay olurken, gelir düzeyi düştükçe sonunda balıkçı olana kadar alternatif arayışlar, ortalama 'ortaokuldan terk' bir eğitim düzeyi ile yapılıyor.

Uzun dönemde ise kadınların, genç kızlık, kadınlık, analık ve erkeklerin delikanlılık, kocalık, babalık rollerini kökenleri açısından el yordamıyla, eğitimde cinsler açısından fırsat eşitsizliği ile, ekonomik olarak farklılaşmış bir biçimde yaşamamaları gerekir. Eğitim olanakları yakın, ulaşılabilir, ucuz ve açık olmamaya devam ederse, ayrıca ve buna bağlı olarak toplumsal tabakalaşmada yükselmeyi ve sınıf atlamayı sağlayan araçlar da geliştirilmez ise -temel eğitimin zorunlu olarak sekiz yıla çıkarılması, mesleki eğitim için meslek yüksek okullarının yaygınlaştırılması, uzman mesleklere yönelebilmek için yaygın üniversite eğitimi olanaklarının bulunması olarak sıralanabilir; bunlara geleceği iyileştirici seçim olanakları da diyebiliriz- ve geleceği iyileştirici seçim olanakları, uzak olmaya devam ederse Garipçe'de bir kesimin gözyaşları dinmeyecektir ve 'gayret kuşakları' yeterli olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Abadan Unat, N. (1979), "Toplumsal Değişme ve Türk Kadın" (der.), N. Abadan Unat *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara, Çağ Matbaası, 15-43.

Abadan Unat, N. (1996), *Kum Saatini İzlerken*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Başaran, F. (1974), *Psiko-Sosyal Gelişim*, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi yayını, sayı 254, Ankara, yayın no.254.

Berger, P. ve Luckmann, T. (1976) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Kent, Penguin University Books.

Chodorow, N. (1974), "Family Structure and Feminine Personality", der. Rosaldo, M. ve Lamphere, L. *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 43-66.

Erikson, E. (1956), "The Problem of Ego Identiy", *Journal of American Psycoanalytic Association*, IV, no.1.

Foucault, M. (1979), *Discipline and Punish*, New York, Vintage Books.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, Stanford University Press.

Guerin, P.J. (1976), "Family Theraphy: The First Twenty Five Years", *Family Theraphy: Theory and Practice*, der. PJ. Guerin. New York, Gardner Press, 2-22.

İngiltere Dış İşleri Bakanlığı Arşivi, FO 371-12230-E 3234/25744.

James, W. (1957), *The Psycohology of Politics*. New York: Praeger.

Kandiyoti, D. (1997), "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar", İng. çev. Aksu Bora ve Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar.*, İstanbul, Metis Yayınları, 169-180.

Keyder, Ç. Öncü, A. (1993), "İstanbul Yol Ayrımında", İstanbul, no.7, 28-35.

Kıray, M. (1964), *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Levi-Strauss, C.L. (1962) *La Pensee Sauvage*, Paris: Plan.

Long, N. (1984), "Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development", açılış konuşması, Wageningen Agricultural University. Kısaltılmış versiyonu *Sociologia Ruralis*, XXIV. 3/4.

— (1989) "Encounters at the Interface: A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development", *Wageningen Studies in Sociology*, no.27, Wageningen, Wageningen University Press.

Long, N. ve Long, A. (1992), *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Londra: Routledge.

Mardin, Ş. (1983), *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Marsden, T. K.ve Arce, A. (1993) "Constructing Quality: Globalisation, The State and Food Circuits", *Working Paper*, no.1 The University of Hull ve Wageningen University.

Meeker, M. (1976), "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies*, no.7.

Mernissi, F. (1987), *Le Harem Politique*, Paris, Albin Michel.

Minuchin, S. (1974), *Families and Family Theraphy*, Cambridge, M.A., Cambridge University Press.

Minuchin, S., Rosman, B., Baker, L. (1978), *Psychosomatic Families: Anorexia Nevrosa in Context*, Cambridge, M.A., Cambridge University Press.

Murphy, R.F. (1971), "Social Distance and the Veil" der. M.H. Fried, *Readings in Anthropology*, New York, Thomas Y. Crowell Company, cilt 2, 350-369.

Newson, J. ve Newson, E. (1968), "Four Year Olds in an Urban Community" der. e. e. Maccoby, T. Newcomb ve R. Hartley, *Readings in Social Psycohology*, New York, Holt, Rinehart ve Winston.

Parsons, T. ve Bales, R. F. (1953), *Family Socialisation Process*, Glencoe, Illinois: Free Press.

Ploeg, J. van der (1992), "The Reconstitution of Locality: Technology and Labour inModern Agriculture" der. T.K. Marsden, *Labour and Locality. Critical perspectives on Rural Change*, cilt 4, Londra, Fulton.

Shand, N. (1985), "Culture's Influence inJapanese and American Maternal Role Perception and Confidence", *Pschiatry*, no.48, 2-67.

Sklair, L. (1991), *Sociology of the Global System*, New York, Londra, Harvester Wheatsheaf.

Stirling, P. (1965), *Turkish Village*, Londra: Weidenfield ve Nicholson.

Strauss, C.L. (1962), *La Pensee Sauvage*, Paris, Plan.

World wide web hap://www.promise keepers.

Globalization of men and localization of women in rural areas

The aim of this article is to give a contextual analysis of a stratification system (and its ramifications on culture, identity and future aspirations) and men (primarily based on fishing) in a fisherman's village (population 221, 86 households, 108 women) very close to a metropolitan area (20 kilometres), namely Istanbul. In *Garipce*, ironic to the fact that the city is very close, the perceived distance seems to be measured by the eye of the beholder, as if the whole village is geographically situated in a very remote part of Turkey or globally integrated to a universe based on fishing, depending on gender.

This irony emerges from two different underlying mechanisms. The first one is predicted and expected, whereas the magnitude and ramifications of the latter is unanticipated -with respect to its coercive force, power and organisational characteristics pertaining to women- until the in depth interviews had been conducted. The first one is the 'origin'. All the villagers in *Garipce* are migrants from a certain region (a network of *Trabzon* villages, and villagers inbreeding among them selves more than four generations) in the North Eastern Black Sea coast of the country. They still keep very strong ties with their original villages, e.g. bringing brides from their original village for their sons in *Garipce*. The latter mechanism, with its unanticipated quality and dimensions is 'a deformed religion' in the sense of a mechanism, binding groups of people together by supplying alternative frames of identity, ranging from softer ones to more radical ends, such as wearing *cilbab* (black overall cover coat) brought from *mekkah*, gloves and eyeglasses. These frames are conveyed via various media, in an axis beginning from formal religious schools and courses, towards illegal or semi-legal sect movements and ending up to be the followers of leaders of certain religious groups.

All the men of *Garipce*, except the *imam* (prayer leader of the mosque), the coffee-shop keeper, two primary school teachers (for five classes) and *muhtar* (head of the village), are fisherman of various sizes. They go fishing to varying distances (from coast fishing, to long distance towards Russia, Bulgaria and Romania and to the seas Black Sea, Marmara, Aegean), and varying periods of time, depending on their boat size, the technology they use such as satellite

links, radar or buoys and nets. These fishermen leave behind their mothers, wives and daughters from September to May periodically each year. The remaining female population in the village is seen to relate themselves to the rest of the world via a peculiar form of stratification based on, not as one would expect to 'origin', but on a religious identity. This religious identity is interpreted alternatively, by different age groups, gender and roles, depending on one's position vis a vis the globe and the local community. It is not homogenously distributed when the factor of origin is considered, and comes closer to a community norm, a kind of ideological landscape for women as an independent area of activity.

Yılmaz Güney, *Yol* ve kadın bedeni üzerine yazılmış tutsaklık öyküleri*

*Asuman Suner***

Yol'un uluslararası platformda belki de en fazla tanınan Türk filmi olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Senaryosu ve çekim planları Yılmaz Güney tarafından hapishanede geliştirilen, Şerif Gören'in filme aldığı ve kurgusu yine Yılmaz Güney tarafından İsviçre'de yapılan *Yol*, Türkiye'de yasaklanıyor, ancak uluslararası festivallerde büyük ilgi görüyor ve 1982 Cannes Film Festivali'nde kazandığı en iyi film ödülü başta olmak üzere bir dizi prestijli ödül kazanıyor.[1] Bu yazının amacı, *Yol* filminin feminist ve postkolonyal film kuramları ışığında bir okumasını yapmaktır. Yazıda ele alınacak konular üç madde halinde özetlenebilir: (1) Film çalışmaları alanında "üçüncü dünya" filmlerini etnografik birer belge gibi değerlendiren yaklaşımı sorunsallaştırmak; (2) *Yol*'da "Anadolu kadını" figürüne yüklenen sembolik anlamların bir okumasını yapmak; ve (3) *Yol* özelinde Yılmaz Güney sinemasının çok katmanlı anlam yapısının altını çizerek, yönetmenin filmlerinin tek bir politik ya da estetik boyuta indirgenemeyeceğini göstermek.

Yol neden yeniden okunmalı?

Son dönemde film çalışmaları alanında postkolonyal kuramın giderek artan etkisine paralel olarak, "üçüncü dünya" sinemalarının çağdaş küresel kültür içerisindeki yerini yeniden tanımlamaya yönelik eleştirel bir perspektifin ortaya çıktığını gözlemek mümkün. Sözgelimi, sırasıyla çağdaş Hint ve Çin sine-

(*) Bu makalenin bir bölümü, Mayıs 1997 tarihinde Ottawa-Kanada'da gerçekleşen Society for Cinema Studies konferansında tebliğ olarak sunulmuştur.

(**) Hong Kong Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

1 *Yol* filminin orijinal senaryosu, aldığı ödüller, Yılmaz Güney'le film hakkında yapılmış söyleşiler ve filmin yabancı basında aldığı eleştiri yazıları için, bak. Güney (1994).

maları üzerine yazan iki araştırmacı, Poonam Arora ve Rey Chow, "üçüncü dünya" filmlerinin Batı pazarlarına girme koşullarının, Batılı izleyiciye tanıtılma ve pazarlanma süreçlerinin, Batılı film çevrelerinde algılanma ve değerlendirilme biçimlerinin eleştirel bir perspektiften sorunsallaştırılması gerektiğini savunuyorlar. Her iki araştırmacıya göre de, çağdaş küresel kültür içinde "üçüncü dünya" filmleri genellikle "üçüncü dünya" gerçeğinin özgün temsilcileri olarak değerlendiriliyor ve Batılı merkezlere "üçüncü dünya" toplumunun bilgisini taşıyan belgeler olarak işlev görüyorlar. Mira Nair'in *Yol*'dan altı yıl sonra, 1988'de Cannes Film Festivali'nde en iyi film ödülünü kazanan filmi *Salaam Bombay*'i tartışırken, Arora, kendilerini "Hint kültürünün yerli temsilcileri" olarak sunan ve "Hintli özneyi Batı'nın dikte ettiği temsil kodlarıyla üreten" çağdaş Hint filmlerinin Batı film pazarında daha fazla ilgi görmeye aday olduğunu iddia ediyor (Arora, 1994: 294). Bu filmlerin çekim gücü, Hint kültürünü "içeriden" bir bakışla -otantik bir "üçüncü dünyalı" bakışı- temsil ederken, "Batı'ya görece keşfedilmemiş yeni bir bakış açısı sunma" iddialarından kaynaklanıyor (Arora, 1994: 294). Aynı şekilde, Rey Chow, 1980'li yıllarda Kıta Çin'i sinemasında Beşinci Kuşak yönetmenlerin uluslararası platformda kazanmış olduğu başarıyı değerlendirirken, Mary Louise Pratt'ın "kendi etnografisini yapma" kavramını baz alarak, bu filmlerde "sömürgeleştirilmiş öznelerin kendilerini temsil etme işini sömürgecinin terimleri içinde gerçekleştirdikleri" bir "kendini etnografikleştirme" eğiliminin gözlenebileceğini vurguluyor (Chow, 1995: 38).[2] Chow'a göre, kendini etnografikleştirme süreci içinde, "üçüncü dünya kadını" figürünün vazgeçilmez bir yeri var. Bu filmlerde, "üçüncü dünya" kadınının feodal toplumsal düzenin baskısı altında genellikle örselenmiş ve eziyet görmüş bedeni, "üçüncü dünya" toplumunun mutlak farklılığına işaret eden bir eğretilemeye ya da Chow'un deyişiyle "yaşayan bir etnografi müzesine" dönüşüyor (Chow, 1995: 47).

1980'li yıllarda, başta Cannes Film Festivali olmak üzere çeşitli uluslararası film festivallerinde kazandığı başarının ardından, *Yol* filminin uluslararası platformda değerlendirilme biçimi, "üçüncü dünya" filmlerinin etnografik birer belge olarak algılandığı saptaması ile tutarlılık gösteriyor. Yabancı eleştirmenler, *Yol*'u bir Türk filmi olarak görmenin ötesinde, "Türkiye'yi anlatan", "Türkiye gerçeğini gözler önüne seren" bir belge-film olarak değerlendiriyorlar. Sözgelimi, *Le Figaro* gazetesinde çıkan bir yazı, *Yol*'u şu terimlerle tartışıyor:

---

2 "Üçüncü dünya" filmlerini etnografik birer belge gibi algılama eğilimi, sinema tarihinin gelişiminde önemli yer tutan etnografik film geleneğinin ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca, Batılı olmayan toplumları Batı'nın temsil kodları içerisinde tanımlamak için etkin bir araç olarak kullanılmış olması ile yakından ilgili. Etnografik film geleneğinin gelişimine ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bak; Rony (1996). Etnografik film geleneği içerisinde egemen olan emperyalist-erkek bakışının Hollywood sinemasında nasıl bir karşılık bulduğu konusunda bak; Kaplan (1997) ve Shohat ve Stam (1995).

> Etnoloji ile ilgilenenler için *Yol* çağdaş Türkiye konusunda büyüleyici bir belge. Türkiye denince herkesin gözü önüne gelen, çıplak dağları, kuru tarlaları, aşınmış, döküntü otobüslerin katettiği yolları, kavruk bitki örtüsü, güneşin ya da soğukların beyazlattığı çamurdan yapılmış köyleriyle Orta Doğu ufku. Bu evrende gelenekleri, körlükleri, açlıkları ve susuzlukları, ve çoğu zaman kadercilikleriyle yaşayan insanlar var. Medeniyetin kıyısında yaşayan, sadece varlıklarını hissettiğimiz bu insanlar sayılmayacak kadar çok. Yılmaz Güney bizleri onlarla karşılaşmaya davet ediyor" (Baigneres, 1994:325).[3] (vurgular bana ait).

Burada, Fransız eleştirmen yalnızca *Yol*'u etnografik bir belge gibi algılamakla kalmıyor, aynı zamanda Türkiye'yi genel, mutlak ve tarih dışı bir Orta Doğu/"üçüncü dünya" tasavvuru içinde sabitliyor. Yılmaz Güney'in filmi, "medeniyetin kıyısındaki" Türkiye'yi tıpkı Batılıların tasavvur ettiği şekliyle ("Türkiye deyince herkesin gözünün önüne gelen" biçimde) temsil ettiği için "büyüleyici bir etnografik belge" olarak algılanıyor ve övgüye değer bulunuyor. Yine *Yol*'u belgesel filme benzeten bir diğer yazıda benzer değerlendirmeler yapılarak, filmin "doğadan ya da insanlardan, yasaklardan ya da geleneklerden gelen her türlü acıyı, her türlü sefaleti doruklarına kadar kullandığı" belirtiliyor (Haumont, 1994:328).[4]

Yol'u, Türkiye "gerçeğini" gözler önüne seren bir belge gibi okuma eğiliminin örneklerini yabancı basında çıkan diğer eleştirilere bakarak çoğaltmak mümkün. Bu eğilime belki daha çarpıcı bir örnek olarak filmin A.B.D.'de video formatında pazarlanış biçimi verilebilir. Filmin video versiyonu 1986'da Columbia Pictures tarafından çıkarıldı. Videonun başında, anlatıdan tamamen bağımsız, kısa (2 dakikadan biraz az) bir sunuş bölümü yer almaktadır. Sunuş bölümü kameraya doğru konuşmakta olan Yılmaz Güney'in yakın plan görüntüleriyle başlar. Filmin orijinal ses kaydı fonda son derece kısık ve alt-yazısız olarak verildiği için, Güney'in ne söylediğini anlamak Türkçe bilen izleyici için bile olanaksızdır. Orijinal ses kaydı üzerine bindirilen Amerikalı erkek-anlatıcı sesi, otoriter bir tonda Güney'i şu terimlerle tanıtır:

> "1981 Ekim'inde, bu adam politik nedenlerle onsekiz yıl ağır cezaya çarptırıldığı cezaevinden kaçtı. İsmi Yılmaz Güney. Ülkesinde, Türkiye'nin en önde gelen oyuncusu, yönetmeni ve senaristi olarak biliniyor... Ve şu anda ülkeyi kuşatmış olan askerî rejimin en önde gelen karşıtı olarak..."

Fondaki ses bu tanıtımı yaparken, kamera Türkçe bir seyler anlatmakta olan, ama söyledikleri anlaşılmayan Yılmaz Güney üzerinde gezinir. Güney'in elleri, profilden yüzü, gözleri yakın plan çekimlerle gösterilir. Daha sonra kamera Güney'in yüzünü karşıdan orta-yakın plan bir çekimle alacak şekilde sabitlenir ve

---

3 Makalenin aslı 2 Eylül 1982 tarihinde *Le Figaro* gazetesinde yayınlanmıştır.

4 Makalenin aslı 22 Eylül 1982 tarihinde *TDC Actualités*'de yayınlanmıştır.

fondaki anlatıcı erkek sesi Güney'in konuşması içinde bağlamından koparılmış bir bölümü genel hatlarıyla İngilizce'ye çevirir:

> "Bu filmde anlatılan insanlar Türk. Fakat böyle insanları her yerde bulmak mümkün. İsimleri değişiktir, ırkları değişiktir, renkleri değişiktir... Onlara Asya'da, Afrika'da, Latin ve Orta Amerika'da, hatta Kuzey Amerika'da rastlamak mümkün. Kimileri duvarların arkasına hapsedilmiştir, birçokları kendi kafalarının içindeki hapishanede tutsaktır. Ama tümü devletin mahkumlarıdır..."

Bu konuşmanın son saniyelerinde Güney'in ekrandan silinmekte olan görüntüsü üzerine filmin Türkçe adı bindirilir. Filmin adının yönetmenin görüntüsü üzerine bindirilmesi, anlatı ile sunuş bölümü arasındaki sınırları belirsizleştirir ve iki bölüm arasında bir geçişkenlik sağlar.

Denebilir ki, videonun başına yerleştirilen bu kısa tanıtım bölümünün amacı, Amerikalı izleyiciye tümüyle yabancısı oldukları bir Türk yönetmenini tanıtmak ve filmi tarihsel bir bağlama oturtmalarına yardımcı olmaktan ziyade, izleyicinin *Yol*'u, zaten çok iyi bilinen "gerikalmış ve baskıcı üçüncü dünya toplumu" klişesi ile ilişkilendirmesini sağlamak ve "üçüncü dünya" toplumu "gerçeğini" bizzat yaşamış otantik bir "üçüncü dünya" yönetmenini izleyicilere göstermektir. Nitekim, bir yandan Güney'in vücut hareketlerini, mimiklerini ayrıntılı biçimde yansıtan yakın-plan çekimlerle yönetmen fazlasıyla görünür kılınırken, diğer yandan Güney konuştuğu halde söylediklerinin anlaşılmıyor oluşu, tanıtım bölümünün amacının basitçe yönetmeni sergilemek olduğu argümanını doğrulamaktadır. Anlatıcının retoriğinde, filmin içine oturtulduğu toplumsal bağlam olarak sunulan tarihsel kesitin (askerî rejim dönemi) zamansal sınırları belirsizleştirilerek, tarih mutlak bir "Türkiye gerçeği" tablosunda sabitlenir. Sözgelimi, anlatıcı "şu anda ülkeyi kuşatmış olan askerî rejim" derken, burada kullanılan "şu an," sınırları belirsiz, soyut ve 1986'da piyasaya sürülmesinin ardından videonun seyredilebileceği tüm zamanları kapsama potansiyeline sahip bir zaman birimine tekabül etmektedir. Böylece, anlatıcının retoriğinde "üçüncü dünya gerçeği" değişmez, mutlak ve tarih dışı bir düzleme indirgenir ve "üçüncü dünya" sinemacısından bu gerçeğin otantik temsilcisi olması beklenir. Sonuçta, açılış bölümünde kullanılan Yılmaz Güney imgesi, "üçüncü dünya" filmlerinin pazarlanışında birincil derecede önemli olan "otantiklik" ve "sahicilik" iddialarına görsel kanıt teşkil eder.

Genel olarak "üçüncü dünya" filmlerini, özel olarak *Yol*'u etnografik bir belge gibi okumanın üç önemli sakıncasından söz edebiliriz. İlk olarak, böyle bir yaklaşım "üçüncü dünya" sinemacılarına özel bir coğrafyanın "gerçeğini" temsil etme sorumluluğunu yüklerken, aslında bu sinemacıları yerel bir gettoya hapsediyor ve "üçüncü dünya" filmlerinin "dünya sinemasındaki" bazı genel estetik ve politik eğilimler çerçevesinde karşılaştırmalı bir okumasını yapmayı olanaksızlaştırıyor. İkinci olarak, "üçüncü dünya" filmlerinin etnografik birer belge

olarak değerlendirilebileceğini varsaymak, bu filmlere eleştirel bir açıdan bakmayı güçleştiriyor ve film karsısında ancak mutlak ve kesin bir tavır almayı olanaklı kılıyor. Filmi, ya olduğu gibi kabul etme ya da tümüyle reddetme şeklinde ortaya çıkan böylesi bir mutlak tavır, "üçüncü dünya" filmlerini estetik ve politik açıdan çok katmanlı ve karmaşık metinler olarak tartışmayı zorlaştırıyor. Son olarak, "üçüncü dünya" toplumunun mutlak bir farklılığa indirgenmesi ve farklılığın seyirlik bir nesneye dönüşmesi, bu imgelere zaten ayrıcalıklı bir konumdan bakan izleyici ile, perdeye yansıyan yoksulluk, sefalet ve baskı öyküleri arasında güvenli bir mesafe yaratıyor. Bu güvenli mesafe sayesinde, sözgelimi, Batılı özne, kendi refahı ile "üçüncü dünya" toplumunun mahrumiyeti arasındaki nedensellik ilişkisini sorgulamak durumunda kalmadan, "üçüncü dünyanın" mutlak varoluş koşulu olarak tanımlanan gerikalmışlığını, yoksulluğunu ve baskıcı düzenini temsil eden görüntüleri edilgen bir biçimde tüketebiliyor. Arora'nın terimleriyle söylersek, "anlatı içinde yer alan olaylarla, Birinci Dünyalı izleyicinin bu olaylara dışarıdan bakan güvenli konumu arasında, yalnızca Birinci Dünyalı izleyicinin sempatisini talep eden mutlak ve tersine çevrilemez bir mesafe kurulmuş olunuyor" (Arora, 1994: 295).[5]

Son yıllarda film çalışmaları alanında giderek sesini duyuran postcolonyal kuramın etkisiyle (film çalışmaları alanına yansıyan Oryantalizm, sömürgecilik, sömürgecilik sonrası dönem, sinemada etnik/kültürel kimliklerin temsili, vb. tartışmaları), Yılmaz Güney sineması yeniden gündeme geldi. Hamid Naficy, geçtiğimiz birkaç onyıldır sürgünde film yapan, genellikle "üçüncü dünya" kökenli sinemacıların filmlerini incelediği bir araştırmada, ulusal, coğrafi ve kültürel sınırları aşarak oluşan ve küresel bir imgelemi yansıtan yeni bir sinemanın varlığından sözediyor (Naficy, 1996). Naficy'nin, "bağımsız, uluslar-aşırı yeni bir film türü" olarak nitelediği bu sinemanın temsilcileri arasında Fernando Solanas, Parviz Sayyad, Atom Egoyan gibi yönetmenlerle birlikte, Yılmaz Güney sineması da yeniden gün ışığına çıkıyor. "Üçüncü dünya" sinemacılarını, belirli bir coğrafi bölge ve sabit bir ulusal/etnik/kültürel kimlikle ilişkili olarak tanımlamanın kısıtlayıcı ve indirgemeci sonuçlarına dikkat çeken bu yaklaşım, daha önceki dönemlerde, "üçüncü dünya" ulusal sinemaları söylemi içinde, birbirinden soyutlanarak dünya sinemasının marjinal bir alanı içine hapsedilmiş filmleri, küreselleşen dünya kültürünün genel dinamikleri içinde, metinler-arası ve kültürler-arası karşılaştırmalı bir yöntemle okumayı mümkün kılıyor. Naficy'e

5 Daha da ileri giderek, benzer bir edilgen imge tüketimi sürecinin yalnızca Batılı özne ve Batılı olmayan "üçüncü dünya" toplumu arasında değil, ama "üçüncü dünya" toplumunun kendi sınıfsal ve etnik dinamikleri içinde, kent kökenli, orta-üst sınıf izleyici ile kır kökenli, alt sınıf ve/veya azınlık grupların yaşantısını konu alan metinler arasında da varolduğu söylenebilir. Sözgelimi denebilir ki, Türkiye'de kent kökenli ve orta-üst sınıf film izleyicisi için, "toplumsal içerikli" Güney Doğu filmlerini, ekonomik, toplumsal ve tarihsel süreçler içinde şekillenen etnik ve kültürel farklılıkları mutlak bir varoluş koşuluna indirgeyerek, böyle güvenli bir mesafeden izlemek mümkündür.

göre, "bağımsız uluslar-aşırı sinemanın" örnekleri, belli bir coğrafyanın "gerçeğini" yansıtan etnografik belgeler olarak değil, ama, gönüllü ya da zorunlu bir sürgün deneyiminin, dolayısıyla süreksiz, değişken ve güvencesiz bir konumun doğurduğu kişisel anlatılar olarak okunmalı (Naficy, 1996:123-128). Bu çerçevede, "bağımsız uluslar-aşırı sinemada" ortaya çıkan eğilim, gerçeği olduğu gibi yansıtan şeffaf bir belge yaratmaktan ziyade, tanık olunan toplumsal süreçleri, sinemacının cinsiyet, sınıf ve kültürel kimliğinin şekillendirdiği bir bakış açısından yeniden kurma edimi olarak tanımlanabilir.

Kanımca Naficy'nin "bağımsız uluslar-aşırı" film türünü kavramsallaştırma biçimi, Yılmaz Güney sinemasının çok katmanlı anlam yapısını tartışmaya yönelik nüanslı ve eleştirel bir yaklaşım için gerekli kuramsal zemini hazırlıyor. Yakın zamana kadar, *Yol*'un Türkiye dışında algılanış biçimi, filmi "Türkiye gerçeğini" gözler önüne seren etnografik bir belgeye indirgeme anlayışı ile sınırlı iken, Türkiye içinde Yılmaz Güney sinemasının tartışılması genellikle yönetmenin temsil ettiği siyasal kimliğin gölgesinde kalmakta ve film metinlerinin farklı katmanlarının ayrıntılı okumalarına sıklıkla rastlanmamaktadır. Yılmaz Güney sinemasının, Naficy de dahil olmak üzere, film araştırmacıları tarafından en az tartışılan yönlerinden biri, yönetmenin filmlerinde cinsiyet ilişkilerinin temsili sorusudur. *Yol*, erkek mahkûmlar etrafında gelişen bir öykü anlatırken, filmde mahkumiyet durumu en çarpıcı ifadesini "Anadolu kadını" imgesinde bulur. Filmde, "Anadolu kadınının" eziyet görmüş, örselenmiş bedeni, "Doğu Anadolu gerçeğini" temsil eden sessiz bir eğretilemeye dönüşür. Naficy'nin argümanına geri dönersek, *Yol*, yönetmenin kişisel deneyimlerinin ve cinsiyet, sınıf ve kültürel kimliğinin şekillendirdiği bir bakış açısını yansıtan, çok katmanlı bir metin olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, aşağıdaki bölümün amacı, *Yol* filminin bir yanıyla radikal bir siyasal eleştiri içerirken, diğer yanıyla cinsiyet ilişkileri konusunda eleştirisini yapmaya soyunduğu erkek-egemen bakış açısını yeniden üretmekte olduğunu ortaya koymaktır.

Yol ve "Anadolu kadını" imgesinin "yaşayan bir etnografi müzesi" olarak sunumu

Yol, 12 Eylül darbesi sonrası, beş mahkûmun yarı-açık cezaevinden çıktıkları bir haftalık iznin öyküsünü anlatıyor. Mahkûmların her biri, ailelerini ziyaret etmek ve bir takım kişisel meseleleri çözümlemek amacıyla Anadolu'nun farklı bölgelerine gidiyorlar. Film, beş mahkumun öykülerini ayrı ayrı takip ederken, Türkiye'nin doğusunda yaşanan ekonomik gerikalmışlık, feodal geleneksel yapılar ve askeri darbe sonucu yoğunlaşan baskı koşullarının bir eleştirisini yapmayı hedefliyor. Filmde, mahkûmların iyimserlik ve umutla başlayan izinleri kısa sürede karanlık bir kâbusa dönüşüyor. Zamanla her bir mahkûm içine girilen sözde "özgür" dünyanın en az geride bırakılan hapishane kadar baskıcı ve

klostrofobik olduğunu farkediyor. Bu çerçevede, *Yol*'da "hapishane" yalnızca gerçek bir mekân olarak değil, aynı zamanda 12 Eylül darbesi sonrası Türk toplumunun içine düştüğü koşulları yansıtan bir eğretileme olarak kullanılıyor. Ersan İlal'in sözleriyle söylersek:

> "Filmde altı mahkûmun her biri tekrar tutsak alınır. Ancak bu defa içine düştükleri hapishane çok daha kasvetli ve kuşatıcıdır. Bu, egemen sınıfların politik hegemonyası ve feodal baskı düzeni tarafından yaratılan bir tutsaklık ortamıdır. Küçük bir hapishaneden büyük bir hapishaneye salıverilmiş olma gerçeğini farketmek, tek tek her bir mahkûma sarsıcı bir darbe indirir" (İlal, 1987:126).

Yol, 12 Eylül darbesi sonucu oluşan baskı ortamı yüzünden tüm Türkiye'nin büyük bir hapishaneye dönüşmüş olduğu mesajını iletirken, hapishane imgesinin çağrıştırdığı kısıtılmışlık, kısıtlanmışlık, engellenmişlik, durağanlık, hareketsizlik, kapatılmışlık vb. duygusunu, anlatı, imge ve ses düzlemlerinde kurduğu sinema dili ile yoğun bir biçimde izleyiciye geçiriyor. Görsel düzlemde, film baştan sona klostrofobik bir atmosfer kuruyor. İşin ilginç yanı, klostrofobi duygusunun en yoğun biçimde hissedildiği mekân, filmin açılış bölümünde yeralan gerçek cezaevi mekânı değil, ama mahkûmların bir haftalık izinleri boyunca bulundukları sıradan ortamlar. Vagon, otobüs, minibüs gibi, kapalı, dar ve köhne mekânlara sıkışmış insanların, orta ve yakın plan çekimlerle görüntülenmesi, "kısıtılmışlık" duygusunu iletmek için *Yol*'da sıkça başvurulan yöntemlerden biri. Aynı biçimde, öykü içinde yer alan bir dizi olay, sözkonusu kısıtılmışlık ve engellenmişlik duygusunun yalnızca bir "his" olmadığını, ancak sivil halkın hareket serbestisinin zaman zaman alenen sınırlanması sonucu fiilî bir duruma dönüştüğü mesajını iletiyor. Sözgelimi filmin başında, baş karakterlerden biri, Seyit Ali (Tarık Akan), ailesini ziyaret etmek için Konya'ya giderken, gece sokağa çıkma yasağı nedeniyle yolcuların alıkonduğu bir garaj odasına kapatılır. Filmde, Seyit Ali ile birlikte kalabalık bir insan grubunun sıkıntılı bir çaresizlik içinde sabahı beklediği salon, yalnızca klostrofobik bir mekân değil, aynı zamanda gündelik hayat içinde sivil halka dayatılan ve artık olağan kabul edilen kısıtlamaların bir örneği olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde, mahkûmların memleketlerine gidişleri sırasında sık sık karşılaştıkları aramalar, otoyolda araçların durdurulup yolcuların kimlik kontrolünden geçirilmesi, 12 Eylül darbesinin ardından tüm Türkiye'nin, gözetleyici bir kontrol mekanizmasının her an ve her yerde hissedilir varlığı altında klostrofobik bir mekâna dönüşmüş olduğu iddiasını ortaya koymaktadır.

Yol'da görsel düzlemde yaratılan klostrofobik atmosfer, ses düzleminde yaratılan efektlerle daha da yoğunlaşıyor. Gerek yarı-açık cezaevinde, gerekse mahkûmların izin süresi boyunca gittikleri yerlerde, fonda duyulan sıkıyönetim bildirgeleri, nereye gidilirse gidilsin, bireyi daima kontrol altında tutan bir devlet/asker otoritesinin değişmeyen varlığını hissettirerek, gitme/uzaklaşma/özgürleşme umudunu boşa çıkaran bir kuşatılmışlık duygusu yaratmaktadır. Sıkı-

yönetim bildirgelerini okuyan kuru ve metalik sesin herkes için artık olağanlaşmış gözüken varlığı, sesten bir duvarla çevrelenmiş sivil toplumun aslında hapishaneden farksız olduğu noktasını güçlendirir.

Yol'da yaratılan kıstırılmışlık ve engellenmişlik duygusu, yalnızca klostrofobik bir görsel atmosfer ve fonda kuşatıcı bir sesin varlığı ile kurulmuyor. Film, hapsedilmişlik duygusunu iletebilmek için bir dizi zıt anlama başvuruyor. Bu anlam zıtlıklarının en çarpıcı örneklerinden biri kuşkusuz filmin öyküsü ile adı arasındaki çelişki. Filmde anlatılan "hapsedilmişlik" durumunun çağrıştırdığı durağanlık, hareketsizlik, engellenmişlik, kıstırılmışlık, kapatılmışlık gibi duyguların aksine, "yol" imgesi, gitmeyi, hareketi, değişimi, özgürleşmeyi çağrıştırıyor. Bir başka deyişle, *Yol*, hapsedilmişlik duygusunun yarattığı daralmayı ve klostrofobiyi anlatabilmek için, görsel düzlemde gitme, kaçma ve özgürleşme umudunu yansıtan imgeler kullanıyor. Sözgelimi, filmin açılışında kullanılan ilk imge hapishane duvarları ya da kapalı bir koğuş değil, ama açık gökyüzünde özgürce uçan bir kuş. Filmin ilerleyen sahnelerinde de sık sık tekrarlanan özgürce uçan kuş, dörtnala koşan at gibi hareket ve özgürlüğü çağrıştıran imgeler, kafese kapatılmış kuş, çürümekte olan at leşi gibi kıstırılmışlığı ve tutsaklığı çağrıştıran imgelerle çakıştırılıyor.

Yol'un anlattığı öykünün merkezinde beş erkek kahraman olmasına karşın, filmde hapsedilmişlik durumu aslında kadın bedeninde cisimleşiyor. Bir başka deyişle, *Yol*, erkek kahramanların cezaevi içinde ve dışındaki mahkûmiyet öykülerini anlattığı halde, filmde mahkûmiyet durumunun görsel anlamda en çarpıcı ifadesini bulduğu imge, fiilen zincire vurulmuş, hapsedilmiş, eziyet görmüş ve ölüme mahkûm edilmiş kadın bedeni. Bu çerçevede, *Yol*, eleştirisini yapmaya soyunduğu ekonomik azgelişmişlik, askeri baskı ve geleneksel feodal kültürün yarattığı toplumsal "mahkûmiyet" durumunu, ezilen "Anadolu kadını" figürünü bir eğretileme olarak kullanarak ve kadın bedeni üzerinden anlatıyor. Öykü içinde, otoriter devlet aygıtı ve geleneksel feodal kültür arasına sıkışmış kadın kahramanlar, yalnızca devlet eliyle uygulanan ayrımcılık ve baskı politikaları yüzünden değil, aynı zamanda ayrımcılık ve baskı uygulanan topluluğun feodal ve erkek-egemen kültürel yapısı yüzünden de eziliyorlar.

Yol'un eleştirisini yapmaya soyunduğu toplumsal ilişkileri temsil etme sürecinde Anadolu kadını figürünü bir eğretileme olarak kullanıyor oluşunu meşrulaştırmak için, erkek egemen toplumsal yapının sınıfsal ve etnik baskı ile bir araya geldiği durumlarda, baskı gören grupların kadın üyelerinin bir çifte baskılanmışlık durumuyla karşı karşıya kaldıkları argümanı kullanılabilir. Gayatri Spivak'ın Lydia Sargent'a gönderme yaparak saptamış olduğu gibi, "özel bir kast ayrımcılığına tabi her sınıflı toplumda, bu toplumun en alt kastına mensup kadınlar, sınıfsal sömürü ve kast sistemi baskısının yarattığı maluliyetlerin çok daha keskin biçimde yoğunlaştığı, daha da ezilmiş bir alt-kast oluştururlar" (Spivak, 1989:220). Ancak, yazının başında yaptığım tartışmaya geri dönersek,

Yol basitçe "Anadolu kadınının gerçeğini" belgeleyen şeffaf bir metin olarak değerlendirilemez. *Yol*, bir yandan belirli siyasal/toplumsal yapıların eleştirisini yapmaya soyunurken, diğer yandan son derece sorunsal bir "Anadolu kadını" tipini eleştirmeye soyunduğu toplumsal yapıların terimleri içinde temsil etmektedir. Hatta diyebiliriz ki, "Anadolu kadınının" ezilmişliğini gözler önüne serme iddiası ile ortaya çıkarken, *Yol*, eleştirisini yapmaya soyunduğu erkek-egemen kültüre bizzat katkıda bulunmaktadır. Bu çerçevede, film metni içerisinde "Anadolu kadını" figürünün Doğu Anadolu "gerçeğini" temsil eden sessiz bir eğretileme olarak nasıl kurulduğunu iki düzlemde gözlemek mümkün. İlk düzlem, anlatı içinde kadın karakterlerin söylemsel alandan dışlanması, ikinci düzlem "hapishane" ve "yol" imgeleri çevresinde oluşan anlam zıtlıklarının cinsiyet kategorileri ile örtüşmesi olarak belirlenebilir.

Yol'un kasvetli ve boğucu bir öykü anlattığına kuşku yok. Yine de, filmin sıkıntılı atmosferini zaman zaman hafifleten bazı hoş ve espirili anlar var öyküde. Nadiren kendini gösteren bu iyimserlik havasının başlıca kaynağı, erkek karakterler arasında varolan dayanışma ve kardeşlik söylemi. Öykünün ana eksenini oluşturan beş mahkûm ve onların yolculukları sırasında rastladıkları halktan kişiler, böyle bir dayanışma ve kardeşlik söylemini ortak olarak maruz kaldıkları baskı ortamına karşı bir ölçüde direnebilmek için bir araç olarak kullanıyorlar. Sözgelimi, filmin ilk çeyreğinde, mahkûmlardan en saf olanı, Yusuf (Tuncay Akça), minibüste arkadaşlarına izin kâğıdındaki vesikalık fotoğrafını göstererek, "resme bak, cani gibi çıkmışım, gören eli kanlı katil beller" der. Hangi suç yüzünden hapse girmiş olduğunun sorulması üzerine, Yusuf'un çok doğal bir tarzda "cinayet" demesi minibüsteki herkesi güldürür. Yine filmin ilk yarısında, gece sokağa çıkma yasağı yüzünden otobüs terminalinde bir odaya kapatılan Seyit Ali, aynı nedenle beklemekte olan diğer yolcularla sigara ikramı ile başlayan bir sohbete girer. Yolcular arasındaki yaşlı bir adam kendi oğlunun da mahkûm olduğunu söyleyerek, Seyit Ali'nin durumuna sempatiyle yaklaştığını açığa vurur. Birbirini az tanıyan insanlar arasında ayaküstü paylaşılan böyle bir dayanışma ve kardeşlik söyleminin yanısıra, film boyunca mahkûmlar yakın arkadaşlarıyla daha özel konuşmalar yaparak, en zorlu sorunlarını onlarla paylaşırlar. Memed (Halil Ergün), izne çıkar çıkmaz siyasi nedenlerle vurulup sakat kalmış olan eski bir arkadaşını hastanede ziyaret eder ve aile sorunları konusunda ona akıl danışır. Sonraki bir sahnede, Seyit Ali tesadüfen Diyarbakır treninde rastladığı Memed'e karısının kötü yola düştüğünü, herkesin kendisinden aile şerefini temizlemesini beklediğini anlatır. Tüm bu konuşmalar, mahkûmlar arasındaki karşılıklı güven ve dayanışma duygusunun bir ifadesi olduğu gibi, aynı zamanda karakterlerin yaşadıkları güç koşullarda kendi deneyimlerini anlamlandırabilecekleri söylemsel bir alanın varlığına da işaret etmektedir.

Yol'da, karakterler arasındaki dayanışma ve kardeşlik duygusunun iletilmesini ve karakterlerin kendi deneyimlerini anlamlandırmalarını mümkün kılan

söylemsel alan, kadınlara tümüyle kapalıdır. Bu çerçevede, *Yol*, kadınların görüldüğü, ama duyulmadığı bir dünya kurar. Erkek karakterler arasındaki etkileşimin aksine, *Yol*'da, kadınlar dış dünyadan ve birbirlerinden tümüyle soyutlanmış biçimde temsil edilirler. Görsel düzlemde bu soyutlanma duygusu bir dizi sinema tekniği ile yaratılmaktadır. Kadın karakterler film karesi içine genellikle tek başlarına ve kendi varlıklarını dış dünyadan ayıran bir çerçevenin (pencere, açık kapı vb.) ardından görünecek surette yerleştirilirler. Görsel olarak yaratılan bu soyutlanma duygusu, kadın karakterlerin sessiz duruşuyla daha da güçlenir. Kadınların yalnızca erkeklerle değil, ama birbirleriyle de çok seyrek olarak konuştuğu, kadın sesinin nadiren duyulduğu filmde, kadın karakterlere söz söyleme olanağının tanındığı sinirli zamanlarda, kadınlar erkek-egemen söylemi yeniden üretir tarzda konuşurlar. İzleyicinin erkek karakterler arasındaki ilişkileri sempatiyle algılamasını sağlayan dayanışma ve kardeşlik söyleminin aksine, filmde, kadınlar arasında güçlü düşmanlık ilişkileri vardır. Sözgelimi Konya'ya ailesini ziyaret için gidip, karısının "kötü yola düstüğünü" öğrenen Seyit Ali, aile şerefinin temizlenmesi için karısının öldürülmesi gerektiği emrini bizzat hasta ve yatalak annesinden alır. Daha sonraki bir sahnede, kocası tarafından ölüme götürüldüğünü bilen Zine (Şerif Sezer), aylardır kapalı tutulduğu ahırda kendisine bakan tek kişi olan görümcesine gönül borcunu ödemek için sahip olduğu tek değerli şey olan altını vermek ister. Ancak görümce o altın için Zine'nin etini satmış olduğunu gerekçe göstererek hediyeyi geri çevirir.

Sinemada ses kullanımını feminist bir perspektiften tartıştığı yazısında, Kaja Silverman, sinemada kadın bedeninin seyirlik bir nesneye dönüşme sürecinin, kadınların söylemsel alandan dışlanma süreci ile birarada geliştiğini ortaya koyuyor (Silverman, 1990: 309). Silverman'a göre, kadın bedeninin beyaz perdede cinsellikle yüklü edilgen bir nesneye dönüşmesinin önkoşulu, anlatı içinde kadın karakterin susturulması ve etkin biçimde söz söyleme olanağından mahrum bırakılmasıdır. Bu çerçevede, erkek kahramanın anlatı içinde olaylara yön veren aktif bir özne, kadın bedenininse seyirlik bir nesne olarak işlev gördüğü klasik Hollywood sinemasında, izleyici erkek kahramanla özdeşleşmeye, olayları erkek bakış açısından görmeye ve erkek kahramanın sesini izleyerek yorumlamaya zorlanmaktadır. Elbette *Yol*'da kadın figürünün seyirlik bir nesne olarak sunuluşu, klasik Hollywood sinemasından çok farklı.[6] Hollywood sinemasında, cinsellikle yüklü Batılı/beyaz kadın bedeninin seyirlik bir nesne olarak sunulması, evrensel bir "kadınsılık," "güzellik" ve "cinsel çekicilik" idealini temsil ederken, "üçüncü dünya" sinemasında, "üçüncü dünya" kadınının genellikle örselenmiş ve eziyet gör-

6 Hollywood sinemasi içinde, bakma/bakılma ilişkilerinin cinsiyet kategorileri ile nasıl örtüştüğüne ilişkin feminist film kuramı içinde artık klasikleşmiş bir tartışma için bak; Mulvey (1989). Klasik Hollywood sinemasında, beyaz kadın bedeninin cinsellikle yüklü bir seyirlik nesneye dönüşmesi durumunun, kapitalist ve sömürgeci ideoloji ile nasıl eklemlendiğine ilişkin bir tartışma için bak; Turim (1990) ve Gaines (1990).

müş bedeni, o topluma ait, yerel ve özgün bir gerçeğin taşıyıcısı olan etnografik bir nesneye dönüşüyor. Batılı/beyaz kadını erotik bir nesneye dönüştüren, bu imgenin pürüzsüzlüğü ve dokunulmazlığı ise, "üçüncü dünya" kadınını erotik bir nesneye dönüştüren tam aksine bu bedenin örselenmişligi ve tâbi tutulduğu şiddetin izleridir. Her iki durumda da, anlatı içinde kadın kahramanların söylemsel alandan dışlanması ve görsel düzlemde kadın bedeninin nesneleşmesi, kadın figürünün tarih dışı, sabit ve durağan bir alana hapsedilmesi sonucunu doğuruyor. Ve her iki durumda da, kadın bedeni dilsiz bir seyirlik nesne olarak sunuluyor.

Yol'da kadın bedeni salt cinselliğe işaret eden bir imge olmak yerine, mutlak bir toplumsal "gerçeğin" sessiz taşıyıcısı olarak kurulmaktadır. "Anadolu kadını" figürünün taşıyıcısı olduğu mutlak gerçek Doğu Anadolu bölgesinin gerikalmış, feodal ve baskıcı toplumsal yapısıdır. Söz söyleyen, karar alan, kendi yaşantılarını anlamlandırma çabası içine giren, düzene belli ölçüde direnebilen erkek karakterlerden farklı olarak, söylem dışı/tarih dışı bir alana hapsedilen "Anadolu kadını" figürü bitimsiz ve durağan Anadolu toprağının "doğal" bir uzantısı olarak sunulur. Böylelikle kadınların uğradığı toplumsal baskı doğal bir hakikatmişçesine, tarih dışı bir alana çekilir, ebedîleştirilir ve mutlaklaştırılır. "Anadolu kadınının" örselenmiş ve eziyet görmüş bedeni, değişmez ve durağan bir hakikati temsil ettiği varsayılan Anadolu coğrafyası/Anadolu toprağı ile bütünleşerek, Chow'un terimleriyle "yaşayan bir etnografi müzesine" dönüşür.

Yol'da, "hapishane" ve "yol" imgeleri çevresinde oluşan kıstırılmışlık/hareket, durağanlık/değişim tutsaklık/özgürlük gibi anlam zıtlıklarının cinsiyet kategorileriyle nasıl örtüştüğüne örnek olarak, filmin sonunda "at" figürüne yüklenen sembolik anlamlara bakabiliriz. *Yol*'da at imgesi filmin en başından itibaren özel anlamlar yüklenerek izleyiciye sunuluyor. Yarıaçık cezaevinin köhne ve karanlık koğuşunda, Kürt kökenli bir mahkûm olan Ömer (Necmettin Çobanoğlu), uçsuz bucaksız yeşil bir vadide dörtnala koşan beyaz bir atı sürmenin düşünü kurar. Filmin genelinde yaratılan yoğun klostrofobik atmosferin aksine, anlatının arasına sokulan düş bölümü görsel düzlemde açıklık ve sınırsız mekân duygusu yaratmaktadır. Yine filmin geneline hakim olan karanlık sahnelerin, durağan mizansenin, koyu gri/boz renklerin, yakın ve orta plan çekimlerin aksine, düş sahnesinde parlak sarı ve mavi tonları, uzun plan çekimler, ve hareket duygusu hakim hale gelir. Film boyunca Ömer'in birkaç kez daha düşünü kurduğu beyaz at imgesi ütopik bir özgürlük alanının varlığına işaret etmektedir. Nitekim filmin sonunda, Ömer köyünde yaşanan baskı ve şiddet ortamına dayanamayarak tıpkı düşünü kurduğu gibi bir ata binip Türkiye sınırlarının dışına çıkar.

Yol'da erkek karakterlerden biri için özgürlük ve kurtuluşu simgeleyen at imgesi, kadın karakterlerden biri için dehşeti ve ölümü simgelemektedir. Filmin sonunda baş karakter Seyit Ali ailenin şerefini lekeleyen karısını cezalandırmak amacıyla Doğu Anadolu'da bir dağ köyünde yaşayan kadının ailesinin yanına gider. Kışın çok güç koşullarda gerçekleşen yolculuk sırasında, Seyit'in atı soğuğa

dayanamaz ve devrilir. Atın donarak ölmesini önlemek için Seyit hayvanı vurur. Dağ köyüne vardığı zaman, Seyit, karısı Zine'nin zincire vurulmuş durumda bir ahıra kapatıldığını öğrenir. Zine durumu kabul etmiş, cezasına razı, kocasını beklemektedir. Ancak, Seyit karısını öldürmek yerine, onu şehre götüreceğini söyleyerek kadını umutlandırır. Yılmaz Güney, Seyit'in bu kararını filmin kısa hikâyesinde şöyle açıklıyor: "Ölüme razı olan ve ölümü bekleyen bir insanı öldürmek hiç de doyurucu değildir. Hayata bağlıyken, yaşama umutlarıyla yeniden dolarken öldürmek daha doyurucudur" (Güney, 1990:19-20). Seyid karısının aylardır örselenmiş, aç bırakılmış, zayıf düşmüş bedeninin bu zorlu yolculuğu kaldıramayacağını bilmektedir. Nitekim ertesi gün, Seyit, karısı ve küçük oğlunu da alarak yola çıktığında, Zine bir süre sonra yürüyemeyecek hale gelir ve bir noktada yere yıkılır. Zine'nin yıkıldığı yerin biraz ilerisinde Seyit'in vurduğu atın yırtıcı hayvanlarca parçalanmış olan leşi uzanmaktadır. Kendi akıbetinin de atın korkunç sonu gibi olacağını sezen Zine, dehşet çığlıkları içinde kocasını yardıma çağırır ve kendisini kurtarması için yalvarır. Seyit'in oğlu töre gereği annesinin öldürülmesi gerektiğini savunduğu halde, o anda olayın vahşetinden etkilenir ve Seyit'ten kadını kurtarmasını ister. Seyit karlar içinde yığılmış karısını omzuna aldığında artık çok geçtir. Kadını hayata döndürmek ve uyanmasını sağlamak için, Seyit oğlundan annesini bir kemerle kamçılamasını ister. Çocuğun karlarla kaplı bir vadinin ortasında, aynı anda hem annesini kaybetmenin acısı, hem de içselleştirmiş olduğu erkek egemen değerlerin dikte ettiği öfke ve şiddetin bir dışavurumu olarak, annesini bir yandan kurtarmak bir yandan cezalandırmak istercesine kadının hareketsiz bedenini tüm gücüyle kamçıladığı sahnenin uzak plan bir çekimle görüntülenmesi filmin en çarpıcı bölümlerinden birini oluşturur.

Yol'da at figürüne yüklenen zıt anlamlar, filmin cinsiyet ilişkileri konusundaki tavrını ortaya koyması açısından oldukça semptomatik bir örnek. Erkek karakterlerden biriyle ilişkili olarak hareket, özgürlük ve kurtuluşu simgeleyen at figürü, kadın karakterlerden biriyle ilişkili olarak, durağanlık, kurban edilme ve ölümü simgelemektedir. Tıpkı çürümekte olan at imgesi gibi, *Yol*'da, "Anadolu kadını" figürü de, gerikalmış, baskıcı ve feodal toplumsal yapının dehşetini sergileyen sessiz bir eğretilemeye dönüşür. Anlatı içinde, kadın karakterlere ne kendi uğradıkları baskıyı söze dökebilecekleri bir ses, ne de ütopik bir özgürlük umudunu tasavvur etme olanağı verilir. Böylece, *Yol*'da, "Anadolu kadınının" örselenmiş bedeni Doğu Anadolu "gerçeğinin" üzerine yazıldığı etnografik bir nesne olarak sunulur.

Yılmaz Güney sinemasını yeniden tartışmak

Yılmaz Güney filmlerinin bir kısmının Türkiye'de hâlâ yasak olduğunu belirtmeden, Yılmaz Güney sineması üzerine söz söylemek mümkün değil. Yılmaz Güney hiç kuşku yok ki Türk sinemasının en ilginç isimlerinden biri ve bu

önemli sinemacının filmlerinin özgürce gösterilmesi, tartışılması ve öğretilmesi önündeki engeller Türkiye'de yaşayan herkes adına utanç verici. Yukarıdaki yazının amacı, Yılmaz Güney'in belki de Türkiye dışında en çok ve Türkiye içinde en az tanınan filmi *Yol*'un, feminist ve postkolonyal kuramlar ışığında bir okumasını yapmak olarak belirlenebilir. Elbette ki bu okuma *Yol*'a başka perspektiflerden yaklaşarak yapılacak okumaları engellememekte, hatta tam tersine filmi yeniden tartışmaya açmayı ve farklı okumaları kışkırtmayı hedeflemektedir. Zira, gerek *Yol*, gerekse Yılmaz Güney'in diğer filmleri hakkında hâlâ tartışılacak çok şeyin olduğunu düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Arora, P. (1994) "The Production of Third World Subjects for the First World Consumption: Salaam Bombay and Paroman" Carson, D., Dittmar, L. ve Welsch, J. (der.) *Multiple Voices in Feminist Film Criticism* içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 293-304.

Baigneres, C. (1994) "Yılmaz Güney'in *Yol*'u: Aydınlık Düşmanlığı İktidarda" *Yol* içinde, Yılmaz Güney Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul.

Chow, R. (1995) *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, Columbia University Press, New York.

Gaines, J. (1990) "White Privilege and Looking Relations: Race and Gender in Feminist Film Theory" Erens, P. (der.) *Issues in Feminist Film Criticism* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 197-215.

Güney, Y. (1994) *Yol*. Yılmaz Güney Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul.

Haumont, M. (1994) "Mahkûm Bir Sinemacının Şaheseri" *Yol* içinde, Yılmaz Güney Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul.

Ilal, E. (1987) "On Turkish Cinema" Downing, J. (der.) *Film and Politics in the Third World* içinde, Autonomedia, New York, 119-130.

Kaplan, E. A. (1997) *Looking For the Other: Feminism, Film and the Imperial Gaze*, Routledge, New York.

Mulvey, L. (1989) "Visual Pleasure and Narrative Cinema" *Visual and Other Pleasures* içinde, MacMillan, Londra, 14- 28.

Naficy, H. (1996) "Phobic Spaces and Liminal Panics: Independent Transnational Film Genre" Wilson, R. ve Dissanayake, W. (der.) *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* içinde, Duke University Press, Durham, 119-144.

Rony, F. T. (1996) *The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle*, Duke University Press, Durham.

Shohat, E. ve Stam R. (1995) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, New York.

Silverman, K. (1990) "Dis-Embodying The Female Voice" Erens, P. (der.) *Issues in Feminist Film Criticism* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 308-321.

Spivak G. C. (1989) "The Political Economy of Women as Seen by a Literara Critic" Weed, E. (der.) *Coming to Terms: Feminism, Theory and Practice* içinde, Routledge, New York, 218-229.

Turim, M. (1990) "Gentlemen Consume Blondes" Erens, P. (der.) *Issues in Feminist Film Criticism* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 101-125.

Yılmaz Güney, *Yol* and the tales of captivity inscribed on the woman's body

For international film audience, Turkish cinema even today is almost exclusively associated with the critically acclaimed Turkish director Yılmaz Güney. Güney's 1982 film, *Yol*, which won several prestigious awards in international film festivals including the best film award in Cannes Film Festival, is propably the most popular Turkish film in Europe and the United States. *Yol* is about five prisoners on a week's leave from a prison in Western Anatolia. The film uses prison as a metaphor to describe the state of Turkish society under the military regime after the 1980 military coup. Although the main characters imprisonment is indeed embodied by the figure of the Anatolian woman. Silenced and victimized, the subaltern Anatolian woman in the film functions as the utmost symbol of the "backwardness" of rural Turkey.

This paper purports to offer a critical reading of Yılmaz Güney's *Yol* in the light of the recent debates in feminist and postcolonial film studies. The aim of the paper is three-fold: (1) to establish a critique of the common trend in contemporary global culture which expects "third world films" to serve as the current equivalent to ethnographic cinema; (2) to problematize the mute image of the victimized subaltern woman in *Yol* which seem to be presented as an embodiment of the perpetual "backwardness" of Turkish society; and (3) to reveal the complex and manifold structure of Yılmaz Güney's cinema in relation to the issues of ethnic identities, gender relations and the state oppression in Turkey in the aftermath of 1980 military coup.

Klasik teoriler feminizmle karşılaşıyor: Comte'un Pozitivizmin İlmihali *kitabı üzerine feminist okuma denemesi*

*Ayşe Durakbaşa**

Comte ve benzeri klasik düşünürlerin yapıtlarını onların bilimsellik adına örttükleri bazı önkabul, varsayım ve kişisel özellikleri ortaya dökerek okumak, feminist eleştirinin "bilinçli taraftarlık" ilkesinin bu yapıtlardaki örtük taraftarlığın ve erkek-merkezli görüşlerin altını çizmek için kullanılması demek. Feminist tarih çalışmalarının erkeklik ve kadınlığı tarihselleştirmeleri ve çoğul erkek ve kadın kimliklerinden söz etmeye başlamaları bu alandaki en önemli katkıları yaptı; zihinlerimizdeki cinsiyet yüklü oluşumları keşfetmemizi sağladı. Bunun yanısıra, bu klasik yapıtlardan "sosyal" hakkında ve eviçi alanın toplumsal uzantıları hakkında feminist vizyonlar geliştirmek için yararlanabileceğimizi düşünüyorum. Birçok feminist tarihçinin özellikle Viktorya döneminin Hıristiyanlık kaynaklı "sosyal feminizm" hareketlerini incelemesi de bize bugün feminist araştırma alanında klişe haline gelen "özel alan/kamusal alan" ayrışmasının sınırlarını sorgulamamızı öğretiyor. Comte'un öğretisi, bugün din kaynaklı hareketlerde kadınların katılımını anlamamıza ve 'din'in özel alan ve kamusal 'alan'ın ikisini de kesen, 'toplumsal' diye niteleyebileceğimiz düzlemde çok çeşitli noktalarla örtüşebilen özelliğini görmemize yardımcı olabilir. Büyük düşünürlerin zihninde 'kadın'a verilen yeri görmek de önemli; çünkü onların düşüncesi, çeşitli feminist düşünürler ve feminist aktivistler ve birçok kolektif toplumsal hareket için ilham kaynağı oluşturuyor. Nitekim Comte'un insanlık için 'kadın kurtarıcı'nın yardımını çağırması, özellikle Hıristiyanlık kaynaklı Batılı feminist hareketlerde etkili oldu. Ayrıca örneğin George Eliot gibi kadın yazarların edebi yapıtlarında, 'görevleri hakların önüne koyan', güçlü kadın kahramanların betimlenmesinde Comte'un etkisinden söz ediliyor (Uglow, 1987).

(*) Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Comte'un *Catechisme Positiviste* adlı geç dönem yapıtlarından biri, "Pozitivizm İlmihali" adıyla 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın dünya edebiyatından yaptırdığı çeviri dizisi içinde yayınlanmıştır. Kitabın çevirmeni, Peyami Erman, yazdığı kapsamlı giriş yazısında Comte'un Türkiye'deki özellikle Meşrutiyet sonrası fikir hareketlerindeki ve içtimai ıslahat, teceddüt, nizam, hürriyet, ittihat ve itilaf gibi kavramların oluşmasındaki etkilerinden söz ettikten sonra yapıtın "dinî vaaz" şeklinde yazılmış olması konusunda bir çekince koymakla birlikte, bu yapıtı "Fransız inkılabından itibaren Avrupa'da yayılan ve bu arada memleketimizde de derin izler bırakmış olan laik, liberal ve rasyonel siyaset hayatının kaynaklarından biri" olarak tanıtır (Comte, 1952: XXXV).

Comte'un bugün okumak, onun insan doğası hakkındaki önkabullerini ortaya çıkarmak ve bu önkabullerin, sosyal düşünceye ve "bilim" olarak icra edilen sosyolojik düşüncenin içine nasıl nüfuz ettiğini ortaya dökmek anlamına gelir. Comte, sosyolojiyi sosyal bilim olarak kurgulayan ilk düşünürlerden biri olarak bilinir; fakat yapıtları yakından incelenirse görülür ki Comte'un zihninde daha başından beri politik ve etik bir proje vardı. İlk çalışmalarından başlayarak Comte, manevî gücün maddî varoluştan daha üstün tutulacağı bir toplumsal kuruluş düşlüyordu. Böyle bir toplumda üç sınıf, filozoflar, kadınlar ve işçiler uyumlu bir görev bölüşümü yapacaklar ve kadınlar, filozoflarla birlikte, doğrudan üretimin içinde olmayan unsurlar olarak toplumun bütünleştirici harcını oluşturacaklardı. Comte'un ütopyasında kadın, özgeci [fedakâr, diğerkâm] vasıfları ile insan doğasının birliğini temsil eder - 'toplum'un varoluş nedenidir adeta.

Comte öğretisini, "insan doğasının bilimi" ve "tarihin doğal kanunları" diye kavramsallaştırdığı temeller üzerine kurar. Bu, aslında insan zihninin teolojik evreden pozitif aşamaya eninde sonunda ulaşacağı yönündeki teleolojik, evrimci bir anlayışla tarihin kurgulanmasından başka bir şey değildir. Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı yapıtında düşüncesinin temel birimlerini ortaya döker ve hem insan zihninin hem de insan toplumunun evrim kanunlarını bildiğimizde 'toplumsal düzen'in bir üst mükemmeliyet aşamasına ulaşabileceğimizi savunur. "Sosyal fizik" terminolojisiyle toplumu filozoflar tarafından temsil edilen akıl, işçiler tarafından temsil edilen maddî hayat ve kadınlar tarafından temsil edilen sevgi, duygu kuvvetinin ortaklığı olarak kurgular.

Comte, Fransız Devrimi sonrasında yaşanan "topluluğun [cemaat] çözülmesi krizi" ve "toplumun çözülmesi" diye nitelediği meseleye cevap oluşturmak üzere, kendi dönemindeki bazı entelektüel tartışmalara meşru bir felsefî karşılık vermeye ve Aydınlanma düşüncesinin olumsuz sonuçlarını bertaraf etmeye çalışmıştır. *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde anlatılan "üç hal kanunu" ve "müspet bilimler hiyerarşisi" topluma ait yeni bir "bilim"in oluşmasının gerekliliğini ve kaçınılmazlığını ve toplum'u tanrılaştıran bir toplum dininin oluşturulmasını savunmak için kurulan düşünsel altyapının öğeleri idi.

Robert Nisbet'in *The Sociological Tradition* (Sosyolojik Gelenek) adlı çok de-

ğerli çalışmasında belirttiği gibi, "topluluk" ya da "cemaat" yanlısı görüş, Comte'un öğretisinde çok önemli bir yere sahiptir; çünkü topluluk türü toplumsal yaşamın yeniden kurulması, onun için ahlâkî bir önem arzeder. Nisbet'in dediği gibi Comte'un "topluluk"a yönelik sosyolojik ilgisi de muhafazakâr düşünceyi ortaya çıkaran koşullardan doğmuştu: geleneksel insanî bağlantı biçimlerinin çözülmesi ya da düzenin bozulması. *Pozitif Siyaset* adlı kitabında yeralan toplumsal düzen hakkındaki titiz tasvirler ve sosyolojik ütopyasının yapısal ayrıntıları, görüşlerinin ve değerlerinin birçoğunun Bonald ve Maistre gibi muhafazakâr düşünürlerin ve kraliyet yanlısı ve Katolik olan kendi ebeveyninin etkisinde geliştiğini gösteriyor (Nisbet, 1970: 57).

Comte'cu pozitivizm esas olarak toplumsal dayanışma ve hiyerarşi ile ilgili Hıristiyanlık değerlerine dayanan ortaçağ toplumunun reddi değil, daha "yüksek" olumlayıcı bir aşamada yenilenmesi için bir toplumsal program ya da öğretidir, denilebilir. Comte'a göre, önceki dönemdeki teoloji yerine pozitivizm geçerse ve kadınlar da bu yeni öğreti ile ailenin ve topluluğun koruyucuları olarak eğitilirlerse, insanlık daha yüksek bir aşamaya ulaşabilir ve o zaman entelektüel ve toplumsal düzensizlik giderilebilir. Yeni sosyal sistem ve din, "kadınlara saygı" ve "politikayı ahlâkın hakimiyetine teslim etmek" gibi ilkeleri Hıristiyanlıktan alacaktır. Aslında, Comte, "kadınların ahlâkî imparatorluğu"nun peşindedir ve pozitivist ilkeler etkili bir şekilde yaygınlaştığında kadınlar ahlâkî etkilerini yalnızca ailede değil, kamusal alanda da hissettireceklerdir; çünkü pozitivist teori, kadınlar için her iki alanda da "soylu bir verimlilik ve yararlılık alanı" ayırmaktadır. Comte'a göre pozitivizm, kadınların hem aile yaşamına ait, hem de kamusal yaşamdaki etki alanlarını genişletir ve bunu onların doğalarına uygun bir şekilde gerçekleştirir. Kadınlar, ailelerini terketmeden filozoflar ve işçiler tarafından yürütülen iktidarı denetleyebileceklerdir; bunu ev içinde ya da ev dışı alanda bizzat iktidara sahip olarak değil, iktidarı düzeltici bir rol üstlenerek yapacaklardır (Comte, 1957: 253).

Comte'a göre kadınlar, erkeklerden ahlâkî olarak üstündür; insanların zaafları, ya da daha doğru birdeyişle erkeklerin ahlâkî eksiklikleri, ancak kadınların gözetiminde iyileştirilebilir. İnsan doğasının zaafı şudur: İnsanın bencil istekleri ve güdüleri, sosyal güdülerinden her zaman daha kuvvetlidir, çünkü bunlar insanın maddî varoluşuyla ilgilidir. Pozitivist öğreti, kadının doğasında varolan bir yeteneği, başkalarını şefkatle sevebilme ve kollayabilme yeteneğini geliştirme hedefler; pozitivist dinin önerdiği ritüeller de hem hususî hem de umumî ibadetler içinde kadının erkek cinsi üzerindeki bu olumlu etkisini artırmaya yöneliktir. Comte, kadınların bu doğal yetenekleri nedeniyle pozitivist öğretinin doğal destekçileri olacaklarını savunur. Comte'a göre, kadın, insanlığın kendiliğinden rahip-kraliçesidir. Kadın, aşk (sevgi) prensibinin en arı biçimde vücutlaşmış halidir. Aşk (sevgi), insan doğasının birliğinin temelidir. Bu ilkenin başkalarına aşılanması ise kadın'ın fonksiyonudur (Comte, 1957: 253).

> "Her ne kadar gösterişi olsa da entelektüel kuvvet maddi kuvvetle kıyaslandığında daha ahlâkî değildir. Bunlardan her biri yalnızca birer araçtır; esas beceri bunları doğru kullanmaktır. Doğamızdaki tek ahlâkî öğe, aşk'tır; çünkü yalnızca aşk, sosyal duyguyu, bireysel çıkarın önüne koymaya yönelir" (Comte, 1957: 236).

Comte'un düşüncesine göre, pozitif siyaset sistemi, kadınların rehberliğinden yararlanmalıdır ve onları müttefikleri olarak değerlendirmelidir. Comte'un düşüncesinde "toplumsal" olan ile "insanî" olan eştir ve "insanî" olan, "sosyal düşünce ve duygunun bireysel çıkara üstünlüğü" olarak tanımlanır. Bu, insan yaşamını ve toplumu vareden temel ahlâkî prensiptir. Yeniden vurgulayalım: "Toplumsal" olanla, "ahlâkî" olan birbirine eşlenmiştir.

Comte'un öğretisinde bir başka önemli boyut, "toplumsal" olan ile "politik" olan arasında çizilen ayrımdır. Politik faaliyetler, iktidar ve iktidardaki hükümetle ilgilidir ve tasarladığı politik sistemde, bu faaliyet alanı, siyasetçilere, yani toplumun kısıtlı bir kesimine ait dar bir alandır. Comte'un ütopyasında kadınlar, filozoflar gibi politikadan dışlanmalıdır; entelektüel ve ahlâkî fonksiyonlarını ancak böyle tam anlamıyla yerine getirebilirler ve bu sayede toplumu kaosa sürüklenmekten ve çözülmekten kurtarırlar. Toplumun entelektüel rehberleri olan filozoflar ve ahlâkî rehberleri olan kadınlar, iktidara ortak olmak için siyasî haklar talep etmek yerine toplumu iyileştirici, düzeltimci, yapıştırıcı yönde fonksiyonlar yüklenmekle yetinmelidirler. Comte'a göre politik haklar, kadınları birinci derecede ilgilendirmesi gereken konular değildirler; tam tersine, kadınlar, toplumsal olanla daha çok ilgili olduklarından toplumla ilgili ahlâkî kaygılarının siyasetten daha öncelikli sayılmasını isterler.

Bugün feminist görüş açısından, Comte'un doktrini kesinlikle "muhafazakâr" olarak nitelenmelidir; çünkü kadınların ev içi alanın sorumluluklarını yüklenmeleri ve ev dışı alandaki çalışmanın yüklerinden kurtarılmaları önerilmektedir. Aileye ilişkin en önemli prensiplerden biri, erkeğin evini ve karısını geçindirme yükümlülüğüdür. Dahası Comte'un cinsler arası görevleri, yükümlülükleri, alanları ve faaliyetleri ayrıştıran, işbölümüne ilişkin öğretisi, kadın ve erkek doğasına dair özcü argümanlara dayanır. Dolayısıyla özcülük karşıtı tüm feminist argümanlar burada yinelenebilir. Böyle bir görüş açısından Comte'un 'Kadın' ile ilgili idealizasyonunu eleştirebiliriz. 'Kadın'ı bir tapınma nesnesi, bir melek olarak erkekten ahlâkî olarak üstün bir varlık diye yüceltmesinin güçlenmeleri için bir maddî temel sunmadığından, kadınlara bir katkı sağlayamayacağını savunabiliriz. Pozitivist sistemde kadınlar, erkek egemenliğinden kurtulamazlar, çünkü ekonomik ve politik güç olanaklarından yoksun bırakılmaktadırlar. Buna ek olarak, şunu söyleyebiliriz: Bu "ideal kadın" imgesini yaratan da erkek muhayyilesi ve kadınlara pozitivizm dinini benimsemeleri için vaaz veren erkek filozof-rahip'tir. Burada kadınlar, yine oluşumunda kendi aktif katılımları olmadan bir politik projenin ve öğretinin sembolleri haline dönüşmektedirler. Belki de şunu görmek gerekiyor: Bütün totalleştirici öğretiler ve siyasetler, ka-

dınlar ve kadınların seçimleri konusunda otoriter kimliğe sahiptirler.

Comte üzerine yazan birçok kişi, Comte'un düşüncelerinde, sosyolojiyi sosyal dinamikleri açıklayan analitik bir bilim olarak kurgulayan materyalist bir pozitivizmden, pozitivist bir ahlâkî-toplumsal bir toplum programının inşasına yönelen pozitivizm dinine doğru bir gelişmenin altını çizmişlerdir. Dinsel öğretisi, en iyi şekilde, orjinal baskısı 1852'de yayınlanan *The Catechisme Positiviste* ve İngilizce'ye 1858 yılında Richard Congreve tarafından çevrilen, bizde ise 1952 yılında yayınlanan *Pozitivizmin İlmihali* adlı kitapta anlatılmaktadır. Başlıktan da anlaşılabileceği gibi bu bir propaganda kitabıdır. Bu yapıtta Comte, pozitivizm öğretisini yaygınlaştırmaya ve özellikle kadınları pozitivizmin avantajları konusunda ikna etmeye çalışır. Bu kitap benim iki yönden ilgimi çekti: birincisi, kitabın hedef okuyucu kitlesi kadınlar ve temalarının odağı da 'kadın'. İkincisi, kitap biçim olarak 'erkek-rahip' ile 'kadın' arasındaki diyaloglardan oluşuyor ve çok katlı metin analizi, feminist bir okuma yapmaya elverişli. Kitabı okurken rahip ile kadın arasındaki güç eşitsizliği okuyucu için boğucu olabiliyor; çünkü tüm diyalog aslında rahip tarafından yönlendiriliyor. Kadın herhangi bir tarihî, özgül varlık gösteremiyor; pozitivist sistemin içindeki görevlerinin bilincine vardıkça ve pozitivist prensipleri benimsedikçe, kurtarıcısına boyun eğişi nedeniyle ödüllendiriliyor.

Comte, kitabın girişinde 'diyalog'un dinsel eğitim sırasındaki didaktik konuşmalar için uygun bir form olduğunu belirtiyor. Bu formu tercih ederek konuşmasını 'bir kişi'ye yönlendiriyor; çünkü mantık, doğası gereği 'ikili'dir ve en iyi ifade, böyle etkileşimci, 'ikili konuşma' kurgusunda oluşur. Tüm konuşma boyunca rahip, kendi içinde mantıksal tutarlılığı olan bir yol izler, karşısındakinin de vereceği karşılıkları kurgulayarak 'diyalog'u yönlendirir. Bu tür diyaloglarda genellikle hitabedilen kişi, tüm kişilik özelliklerinden arınmıştır; böylece herhangi bir okuyucu kendisini onun yerine koyabilir. Comte ise 'diyalog' formunda kurguladığı söylevinin muhatabını 'kadın' olarak belirlemiştir; o, kadın cinsinin temsilcisine; platonik bir aşkla bağlandığı Clotilde de Vaux'nun ölümünden sonra, pozitivizmin 'melek'i yerine koyduğu kadın'a hitaben konuşmaktadır. İnsanlık dinini de bu kadın'a ithaf eder:

> "Kendisi tek bir sene süren objektif tesirinden sonra, altı seneden beri sübjektif bir surette bütün düşüncelerim ve hislerime bağlı bulunmaktadır. Nihayet onun sayesinde, tıpkı layıkı ile kadın hakimiyeti altında kalmış herhangi bir insan gibi, insanlık için hakikaten muzaaf bir uzuv haline geldim... Objektif noktadan ancak taslağını yapabilmiş olduğum sistemli hazırlığı bugün sübjektif bakımdan tamamlarken, melek misali müridim sadece ekseri kadınların hattâ birçok işçilerin gösterdiği esaslı kabiliyeti temsil etmektedir" (Comte, 1952: LIII-LIV).

Kadınlar ve işçiler Comte'un özellikle bu kitabın okuyucusu olarak tercih ettiği gruplardır; onlar, toplumda süregiden anarşi yerine 'düzen' getirebilmek için

bu dini öğrenme arzusu içindedirler ve pozitivist rahibe karşı derin bir saygı duyarlar; çünkü bu samimi bağlanmaları engelleyecek akademik bir eğitim almamışlardır (Comte, 1952: LIV).

Comte, bu kitabın, bu "eşsiz eş"in pozitivizm dinini anlamak için sorduğu sorulara cevap olarak yazıldığını söylüyor. Ona eşi, çalışma arkadaşı ya da kızı gibi hitap ediyor. Clotilde'in ölümünden sonra kendi bireysel yaşamının onunla bütünleşerek olgunlaştığını söylüyor. Pozitivist evlilik içinde önemli ilkelerden olan tek eşlilik ve yaşam boyunca dulluk ilkesini de Clotilde'le olan 'kutsal' ilişkisi sonucunda oluşturduğunu söyleyebiliriz. Comte, bu yapıttaki didaktik konuşmada, evlilik birliğini evrensel mutluluk ve kardeşliğin kaynağı olarak kurgulamaktadır. Kendisine ebediyen mürit, meslektaş ve eş olarak bağlanacak kadın'a karşı duyduğu pederâne hislerin de öğretisini kurgulamasına yardımcı olduğunu belirtmektedir: *"Umumi sübjektif hayat kanununa göre, onun yaşı artık sabit kalacağından, benimki daha şimdiden ancak onun çocukluk halinin hayallerine imkân verecek kadar gittikçe ileri geçmektedir. Müşterek hayatımızın bu mükemmel devamlılığı kendi varlığının ahengini de kemale götürmektedir. Bu suretle beşeri vahdetin müspet kuruluşunu izah ederken, umumi hayatımla hususi hayatım arasındaki esaslı rabıtayı inkişaf ettirmekte ve kuvvetlendirmekteyim"* (Comte, 1952: LVI). 'Peder' ve 'kız', aslında 'mürşit' ve 'mürit' ilişkisini anıştırıyor. Bu kutsal diyalog, 'yüce melek'ten kaynaklansa da diğer iki kadın meleğin de sürekli varlığı hissedilebiliyor ve Comte'a göre diyaloğun gidişatını gözetiyorlar. Anne, eş ve kızı temsil eden üç meleğin rehberliğinde ve onların kendisi üzerindeki düzeltici etkisiyle, insanlık'ın birliğine gitgide daha da bağlandığını savunuyor (Comte, 1952: LV). Comte, bu didaktik yapıtta pozitivist rejimin esas mahiyetini anlatmaktadır:

> "Bu rejim bütün insan kuvvetlerini sistemli bir disiplin altına almayı gaye edinerek bilhassa hislerle aklın, faaliyeti tanzim etmek üzere, devamlı mütekabil yardımı üzerine istinat eder. Nitekim buradaki muhareveler silsilesi kalb ile düşünceyi şe'ni alemin bizzarure tabi olduğu maddî kudreti ahlâkîleştirmek üzere daima dinen ittifak ederken göstermektedir. Filvaki, kadınla rahip burada, aynı zamanda ailevî ve medenî olan hakiki tadil edici kudretin esaslı iki unsurunu temsil etmektedir. Bu mukaddes içtimai ittifakı aktederken, her unsur buradaki hakiki mahiyetine göre hareket etmektedir: kalb fikrin hallettiği meseleleri vaaz etmektedir. Böylece bu imlihal kitabı, terkibiyle, derakap pozitivizmin esaslı düşünüş tarzını göstermektedir. Kadının tesiri altında düşünen erkek, terkip ile his beraberliğini, kuvvetlerin beraberliğini tanzim etmek üzere, daima müşterek çalışır vaziyette getirmektedir" (Comte, 1952: LVII-LVIII).

Comte, pozitivizm dininin hayatımızı bütünleştireceğine inanıyordu; duygularımız hem hususi hayatta hem de umumi hayatta önerilen dinsel ritüeller aracılığıyla terbiye edilecek; düşüncemiz pozitivist felsefi öğreti ile biçimlenecek; faaliyetlerimiz hususi ve umumi hayattaki pozitivist prensiplere göre düzenlenecekti (Comte, 1952: 24). Kitabın bölümleri de bu sırayı izliyor: Birinci

konuşma: Umumi Din Nazariyesi; ikinci konuşma: İnsanlık Nazariyesi; üçüncü, dördüncü ve beşinci konuşmalar: İbadetin İzahı, Hususi İbadet ve Umumi İbadet; altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu konuşmalar: Nassın İzahı; Maddi, Hayatî Dış Alem; İçtimaî, Ahlâkî ve Beşerî Nizam; onuncu, onbirinci ve onikinci konuşmalar: Erkân'ın Bütünü; Hususi ve Umumî Erkânı konu almaktadır. Başlıklardan anlaşılabileceği gibi önce duygusal dünyamızın disiplini, sonra zihnin disiplini ve maddî hayatın düzenlenmesi hedeflenmektedir.

İlk diyalogta pozitivist doktrininin esasları insanlık teorisi çerçevesinde anlatılıyor. Kadın tarafından sorulan sorular rahip tarafından cevaplanıyor; kadın, argümanın tutarlılığını tekrar ederek cevabı onaylıyor. Bu arada anlamakta zorluk çektiği noktalara ya da açıklanmayan boşluklara soru sorarak dikkat çekiyor. Kadının diyalogta işgal ettiği yer, tabiî ki rahip'e göre çok daha sınırlı; genellikle kısa sorularla yetiniyor. Diyalog, bir dizi kısa soru, uzun cevap, kadın'ın bu cevapla ilgili özeti ve daha çok öğrenmek için yeni bir soru ile devam ediyor. Kadın, rahip'in dilini benimsiyor; pozitivizm dininin entelektüel, metaforik ve retorik öğelerini adım adım içselleştiriyor. Comte, ona temel soruları safça sordurtuyor. Kadın'ın sorduğu sorular, bazan kadınsı, içkin anlamaların işareti olarak görülüp alkışlanıyor; bazan da pozitivizm öğretisinden bihaber olan birisinin cahiliyet sonucu sorduğu sorular olarak affediliyor. Kadın, kendisine çelişkili gelen noktaları da soruyor: Örneğin, 'Doğanın değişmez kanunları' ile 'insanların müdahale etme ve değiştirme kudreti' ya da 'akıl ile duygular' ya da 'bencillik ve özgecilik eğilimleri' arasındaki çelişkiler. Rahip, öğretinin bütün elemanları arasındaki uyumu bu sorulara verdiği cevaplar dolayımıyla açıklıyor. Kadın, ilk andaki bilgeliği üzerine pozitivizm öğretisine ait bilgileri koyarak, pozitivizmin gerektirdiği ahlâkî disiplinin, doğal kanunlar, toplumsal belirlenim kanunlarına ya da kadere, ya da objektif gerçekliğin kanunlarına boyun eğmekten geçtiğini kavrıyor.

Rahip'in açıklamaları, pozitivizmi, öğeleri arasında mantıksal tutarlılığı olan bir sistem ve ahlâkî önermeler sistemi olarak açıklığa kavuşturuyor. Rahip, bir bakıma, insanların doğalarında varolan ahlâkî zayıflıklarını telâfi etmek için gerekli olan ahlâkî tedbirleri sistemleştirmeye çalışmaktadır. Pozitivizmin entelektüel temellerinin ya da evrensel bir düzenin kanunlarının keşfinin, aşk, düzen ve ilerleme prensipleriyle insanın büyük vücut ve varoluş'a bağlanmasını sağladığını savunuyor. Comte'un vurguladığı bir başka önemli nokta, insan zihninin evrim kanunlarına paralel olarak, insanları birbirlerine daha çok muhtaç kılacak şekilde evrilen maddî sosyal hayat. Comte'a göre, pozitivist öğretiyi maddî gerçeklik gerekli kılmaktadır; ama aynı zamanda pozitivist eğitim sisteminin kurumlaştırılarak her kişiye pozitivist öğretinin ulaştırılması, yanısıra pozitivizmin sözünün misyonerler ve pozitivist rahipler tarafından yaygınlaştırılması gerekmektedir. "Garba Mahsus İntikal" başlığı ile anılan sonuncu konuşmada, Batı'da ilkçağdan bu yana zihniyet değişimi anlatılmakta ve müspet dinin ente-

lektüel ve sosyal kargaşaya cevap oluşturduğu savunulmaktadır. *"Her tarafta izafilik kati surette mutlağın yerine geçmekte ve digerkâmlık da hotkâmlığa galip çıkmağa meyletmektedir. Ayrıca kendiliğinden olan bir gelişme yerine sistemli bir yürüyüş kaim oluyor. Bir kelime ile, insanlık nihâî olarak, geçici hizmetlerini hiç unutmamak üzere, tanrı yerine geçiyor"* (Comte, 1952: 368).

Pozitivizm İlmihali'nin girişinde, Comte, tüm insanî kabiliyetlerin toplumsal refah ve mutluluğa katkıda bulunacağı bir *sosyokrasi* kurmayı hedeflediğini belirtiyor; *"Sosyokrasi ne bir demokrasi ne de bir aristokrasidir"* diyordu (Comte, 1952: XLII). Türk modernleşme tarihine sosyal düşünce ve kurumlar tarihi olarak bakılırsa, Comtevâri bir birey-karşıtı, organisist toplum görüşünün modernleşmeci reformist düşünürlerin düşüncelerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisinde hakim olduğu görülür. 1930-50'lerde yayınlanan sosyoloji ders kitapları, pozitivist sosyolojinin yaygınlaştırılması için çok bilinçli ve sitematik bir çabanın varlığını ve yeni bir toplum anlayışı ve kültürünün orta öğretimden üniversiteye tüm eğitim basamaklarında topluma aşılanmaya çalışıldığını gösteriyor. Sosyoloji, Cumhuriyet'in siyasî kadrolarının laikleştirme çabalarında çok önemli bir kaynak olmuştur ve adeta toplumsal evrimde geri bir aşama olarak değerlendirilen 'din'in yerini almıştır. Robert Wilson'ın dediği gibi "Sosyoloji, modern toplumun teolojisidir" ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde gerçekten sosyolojinin modernleşen Türkiye toplumu için adeta 'teoloji' yerine geçtiğini, en azından resmî ideolojinin oluşumunda ve modernist seçkinlerin entelektüel kimliklerinde din yerine bir öğreti olarak çok önemli etkisi olduğunu söyleyebiliriz (Mert, 1995).

Türk kadınları modernleşme projesinden önemli kazançlar elde ettiler; yeni rejim onlara 'toplumsal yenilenme' programı içinde yeni fonksiyonlar yüklemişti ve genel 'toplumsal yarar'a katkıda bulunmak adına, kadınlar toplumsal alana, kamusal alana çıkabildiler. Ancak 1980'lerden sonra, liberal ve liberter politik söylemlerin ağırlık kazanmasının da etkisiyle, Türkiye'de feministler, bu birey-karşıtı, organik toplum görüşünü eleştirmeye ve hangi 'toplumsal ya da kamusal yarar' için göreve çağırıldıklarını, makro-politik projeler içinde nasıl kullanıldıklarını sorgulamaya, kadın talepleri için bağımsız feminist politika önerileri geliştirmeye yöneldiler.

Kadın cinselliği ve kadınların kamusal alandaki davranışlarının çok yakından denetlendiği Müslüman bir kültürden gelen bir kadın olarak Comte'u ayrıksı bir duyarlılıkla okuduğumu düşünüyorum. "Comte'un bilinçaltındaki kadın" ya da onun kendi cinselliği ile ilgili olası problemleri konusunda birkaç söz söylemek istiyorum.

Comte'a göre cinsel duygu tamamıyla bencil bir duygudur. Evliliğin pozitivist teorisinde cinsel aşk olumlanmakla birlikte, evlilik içinde sürekli bir disiplin altına alınması önerilmektedir. Comte'a göre, cinsel güdüler erkekler için kadınlar için olduğundan daha önemlidir:

"Kadın, şefkatli kalbiyle, bu kaba güdüye çok daha az ihtiyaç duyar. Onun iffeti ve saflığı erkeği de etkiler ve erkeğin sevgisini onurlandırır" (Bridges, 1957: 261).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Comte, evlilik birliğini kutsal bir birlik olarak değerlendirir; çünkü evlilik, her iki cinsi, *özellikle de erkeği* ahlâkî açıdan eğitir, evrensel yardımseverlik hâlesine dahil eder (Bridges, 1957: 261). Comte'un hayatındaki iki kadın, ahlâkî özellikleri açısından iki karşıt kutupta tasvir edilmektedir. Carolin Massin'le olan evliliğinde sürekli onun kendisini aldatacağına ilişkin bir paranoya içindeydi ve bu kaygısını, vasiyetinde, Caroline'in kendisiyle evlenmeden önce bir fahişe olduğunu açıklayarak temellendirmeye çalıştı. Clotilde de Vaux ile olan ilişkisinde ise, onunla aralarında cinsel ilişki olmadığı halde, onu pozitivist evlilik ve birlik teorisinde kurguladığı 'ideal eş' olarak yüceltti.

Mary Pickering'in Auguste Comte hakkında yazdığı biyografiyi okuduğumuzda anlıyoruz ki Comte'un Caroline Massin'e yönelik suçlamalarının birçoğu doğrulanamıyor, hattâ onun sosyoloji ders kitaplarına kadar Comte'la ilgili her türlü metinde anılan 'fahişe'liği bile Comte'un kurmacası olabilir. *"Öyle ki Caroline'in Comte'un yakın arkadaşlarıyla olan ilişkileri onu Comte'un zihninde bir 'fahişe' yerine koymuş olabilir ve özellikle Clotilde de Vaux'nun ölümünden sonra ona karşı olan aşkı anormal boyutlara geldiğinde, önceki karısı hakkında böylesi bir gizli suçlama yapmış olması muhtemeldir"* (Pickering, 1993: 375).

Belki de 19. yüzyıl ortalarında, Viktorya dönemine özgü kültürel imgelemde çok belirgin olan 'melek-şeytan' ikilisi, bütün bu zihinsel haritanın geri planını oluşturuyordu. Belki de Comte, kendi cinselliği ile ilgili problemleri nedeniyle, kadınların ahlâkî üstünlüklerinden ve cinsel güdüleri disipline sokan bir toplumsal düzenden medet ummuştu.

Bu feminist okuma denemesi sırasında şu soruları sordum: Sosyal bilim teorisi inşasında kadın ve erkek doğaları hakkında varsayımlarımızdan ne kadar sıyrılabildik? Kadınların bulunduğu ve tarihte görülmeyen alanların keşfi, 'toplumsal'ın tanımını değiştirmez mi? Kadınların farklılıklarından yola çıkan bir öğretinin feminist düşünce ve hareket için olanakları ve sınırları nelerdir? Modernitenin 'öteki'si olan kadınlar ile bir başka 'öteki' olan 'din' arasındaki ilişkiyi düşünmemizde Comte'dan yararlanabilir miyiz? Bugün modernitenin eleştirisi alanında iddialı olan İslâmcı söylemin içinden konuşan kadın söyleminde Comte'cu pozitivizm izleri var mı? Bu soruların bir kısmına yukarıda kısmen de olsa cevaplar vermeye çalıştım. Bir kısmı ise bu makalenin sorduğu sorular olarak kalsın şimdilik.

KAYNAKÇA

Davidoff, Leonore (1995): *Worlds Between: historical perspectives on gender and class*, Cambridge: Polity Press.

Mert Nuray (1995): "Laik Cumhuriyetin resmi bilimi: sosyoloji", *Dergâh*.

Nisbet, Robert (1967): *The Sociological Tradition*, Londra.

Orr, Clarissa Campbell (ed.) (1996): "Cross-channel perspectives", *Wollstonecraft's Daughters Womanhood in England and France 1780-1920*, içinde, Manchester ve New York: Manchester University Press.

Pickering, Mary (1993): *Auguste Comte, an intellectual biography*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallace, Claire ve Abbott, Pamela (1990): *An Introduction to Sociology-feminist perspectives*, Londra: Routledge.

Comte'un Eserleri:

System of Positive Polity, çev. J. H. Bridges, Londra, yeni basım, 1966.

Pozitivizmin İlmihali, çev. Peyami Erman, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.

A General View of Positivism, çev. J.H. Bridges, New York: Robert Spell and Sons, 1957.

A Feminist reading of Auguste Comte's Catechisme Positiviste

The interest in this topic originates from the studies on Turkish modernization, including my own, that mark the influence of Comtean positivism and its consequent authoritarian politics of society on the making of the official ideology in Republican Turkey. Again, a first reading of Comte's the series of pedagogical dialogues between the pozitivist priest and 'woman' in this specific book has struck my attention because it is like a historically duplicating scene of a paternalist reformer functioning as a socializing agent of 'woman' -a category in the sex category- functioning as a student in the dialogue. This relationship remind me very much of the rhetoric of the male reformers in Turkish modernization movement about the backwardness of 'Turkish woman'.

These parallels are mentioned here only to give some idea of the context of my own reading of Comte. The paper itself will concentrate on a thorough reading of these dialogues between the priest and 'Woman' analyzing their positions and parts in this conversation as well as the themes they arise as the representatives of each sex category.

The text will be analyzed with an awareness of the line of development of the ideas of Comte himself from a more materialistic positivism as an analyctical science of social dynamics to a religious programme of a 'positivist' moral-social order. Some of the roles and rituals ascribed to women in this order are reminiscent of Catholicism.

The paper will also try to integrate some biographical information of Auguste Comte especially about his relationship to women in general and to Caroline Massin and Clotilde de Vaux.

*Irigaray'ın beden simgeseli üzerinden feminizmde özselcilik tartışması**

*Asena Günal***

Son yıllarda genel olarak sosyal kuramda, özel olarak da feminizmde, 'fark'ın nasıl kavramsallaştırılacağı önemli bir tartışma konusu haline geldi. Batı metafiziğine yöneltilen temel eleştirilerden birisi, onun, aynılık mantığına dayanıyor olmasıdır. Aynılık veya özdeşlik mantığı, belli bir standardı temel ve norm olarak ele almak ve 'fark'ı saf ve kendinde fark olarak değil de bu standartla aynılık, karşıtlık veya tamamlayıcılık ilişkisine göre değerlendirmektir. Burada sorun, öncelikli terimin tek özerk terim olarak hareket etmesi ve bütün ötekiliğin, aynılık kalıbı içerisinde değerlendirilmesidir (Grosz, 1994:211). Bu karşıtlıkçı mantıkta aslında iki terimin varlığından söz edilemez: Ötekine özerklik tanımayan *bir* terimin hakimiyeti sözkonusudur. Feminizm içerisinden, aynılık mantığı eleştirisi, cinsel farkı vurgulayan Luce Irigaray, Helene Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Vicki Kirby, Judith Butler ve Elizabeth Grosz gibi farklılıkçı feministlerden gelmiştir. 1960'ların ve 1970'lerin eşitlikçi feminizmi, iktidarı sorgulanmadan bırakılmış genel bir sistem içerisinde 'erkek standartlarını, değerlerini ve başarılarını kadınların da elde etmeye çalışmaları gereken temel ve norm olarak' ele alırken (Yeğenoğlu, 1996b:40) farklılıkçı feminizm, özerk bir kadın kimliği veya kadını özgüllüğü içinde tanımlamayı amaçlamaktadır. Farklılıkçı feminizmde fark, terimler arasında bir hiyerarşi yaratmayan kendi içinde bir farktır. Aynılığın mantığı içerisinde kadının erkekten farkını vurgulayarak onu baskı altına alan patriarkiden 'çıkış yolu' yine kadının erkekten farkını vurgula-

(*) Bu yazıdaki fikirler, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde, Meyda Yeğenoğlu'nun verdiği 'Feminizm, Post-yapısalcılık ve Yapıbozum' dersi çerçevesinde şekillenmiştir. Kendisine bu yazıya katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

(**) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

maktan geçmektedir. Ancak bu sefer fark, bir eşitsizlik ya da olumsuzluk modeline değil en az iki ayrı, bağımsız, özerk terimin varlığına dayanmaktadır.

Bu yazıda yapmaya çalıştığım, Fransız feminist Luce Irigaray'ın ikinci bir terim ortaya koymayı, yani özerk bir 'kadın' tanımı kurmayı amaçlayan çalışmalarını tartışmak ve bu özerk tanımın *beden* referansı nedeniyle karşılaştığı özselcilik *(essentialism)* eleştirilerini değerlendirmektir. Feminist literatürde son dönemlerde iyice alevlenen özselcilik tartışması, gerek farkın nasıl kavramsallaştırılacağını, gerekse feminizmden yıllarca dışlanan bedenin feminist kurama nasıl yeniden eklemleneceğini belirlemek anlamında son derece önemlidir. Farkı yeniden düşünmek, bedenin farkını yeniden düşünmekten geçmektedir. Beden, hümanizmin, farklı grupların özgüllüklerini tanımayan evrenselci varsayımlarını sorgulamada, özneye bir insan doğası atfetme ve öznelliği beden ve akıl şeklinde iki kutba bölme eğilimlerine direnmede, önemli bir yere sahiptir (Grosz, 1994:ix,x). Beden, kadın özgüllüğünü ve hatta başka başka özgüllükleri tanımlamada gerekli bir çıkış noktasıdır.

Irigaray ve psikanaliz

Bir dilbilimci, felsefeci ve psikanalist olarak eğitilen Irigaray'ın psikanalizle olan ilişkisi, minnettarlık ve eleştirel bir uzaklık kavramlarıyla açıklanabilir. Minnettardır, çünkü Lacan'ın Kartezyen *cogito* eleştirisi, cinsellik sorununu bütün sosyal ve psişik işleyiş modellerinin merkezine yerleştirmesi ve anlam veya anlamlandırma sistemlerinin öznelik ve sosyal düzen için merkeziliğini vurgulaması, Irigaray'ın kuramının da önemli ögeleridir (Grosz, 1990a:147-8). Kullandığı *imgesel* ve *simgesel* kavramlarının şekillenişinde Lacan'ın da payı vardır. Felsefi metinleri okumada ve onlarda bastırılan dişil sesleri ortaya çıkarmada psikanalizi kullanır. Fakat aynı zamanda eleştirel bir uzaklığı da korumaktadır, çünkü psikanalizin fallusmerkezci bir temeli vardır ve söylemi, egemen kültürel fantazileri sürdürmektedir (Whitford, 1991a:31).

Fallusmerkezcilik, basitçe erkek üstünlüğü veya 'fallus'un yüceltilmesi demek değildir. Irigaray'ın bu terimle anlatmak istediği, 'felsefi ve teorik metinlerde ve söylemlerde kadının veya kadınsı olanın erkeğe veya erkekliğe bağımlı olarak tanımlanması' durumudur (Yeğenoğlu, 1996a:127). Fallusmerkezcilik, yazının başında sözettiğim aynılık mantığına bir örnektir. Herşeyin, erkek modeli ile olan, aynılık, karşıtlık veya tamamlayıcılık ilişkisi ile değerlendirildiği kültürel ve temsilî bir asimilasyon sürecidir (Grosz, 1989:105). Psikanalizdeki fallusmerkezcilik, hem Freud'un hem de Lacan'ın özne gelişimi modellerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Irigaray'ın da belirttiği gibi, Freud'un analizinde, kadının gelişimi üç şekilde tanımlanmaktadır: Freud, Öidipal dönem öncesindeki kız çocuğunu 'küçük erkek' olarak nitelendirir. Sevgi nesnesi erkek de olsa kadın da olsa libidosu erildir ve cinselliği de falliktir. Yani Öidipal dönem öncesindeki kız çocuğu, erkek

çocuk ile *aynı*dır. Freud burada kız çocuğun klitorisinden söz eder fakat bu bir farktan söz etmek değildir çünkü klitorisi, kesilmiş eksik bir penis olarak düşünmektedir. Kız çocuğu, hadım edildiği 'gerçeğini' farkeder; erkek çocuğun anneye erişimini ve sosyal yüceltilişini sağlayan organa sahip değildir. Kız çocuğu, arzulamayı değil arzulanmayı bekleyen hadım edilmiş pasif bir nesneye dönüşürken, erkek çocuk, arzulayan aktif bir özne olur. Öidipus kompleksi, fallik aynılığı mantıksal bir *karşıtlığa* dönüştürür. Kız çocuğu, kadınlık kompleksi sorununun çözülmesi sonucunda da, erkeğin *tamamlayıcısı* konumunu alır. Freud'a göre, eğer kız çocuğu makul bir şekilde kompleksini çözebilirse bir takım 'dişil' özellikler geliştirecektir. Bunlar arasında, hadım edildiği gerçeğini farketmek ve kabul etmek, anneye duyulan arzunun fallusa duyulan arzu ile yer değiştirmesi, cinsel odağın klitoristen vajinaya kayması ve baştan çıkarma yeteneklerinin kazanılması vardır. Bütün bunlar, erkek özellikleri ile tamamlayıcı bir uyum içerisindedir (Grosz, 1989:108). Freud'un kuramında, kız çocuğun klitoral zevki terkedip vajinal zevke geçmesi 'normal' bir kadın olabilmesi için gereklidir; ancak, kadının vajinal zevki benimsemesi, erkeğe bir barınak sağlaması, onu tamamlaması anlamında önemlidir. Irigaray, kadının ikincil ve bağımlı konumunu kültürel bir gereklilik olarak ortaya koyduğu için Freud'u eleştirir.

Her ne kadar Lacan, Freud'un modelini eleştirmiş ve onu biyolojik indirgemecilikten kurtarmaya çalışmışsa da fallusmerkezcilik suçlamalarından o da kurtulamamıştır. Lacan'ın modelinde, çocuğun, özdeşliklerin ve eşitliklerin düzeni olan Öidipus öncesi *imgesel* düzenden, söylemin ve yasanın düzeni olan *simgesel* düzene geçişi dil yoluyla gerçekleşir. Özneliğin kuruluşu, kız çocuklar için başka türlü, erkek çocuklar için başka türlüdür. Erkek çocuk için önce sevgi nesnesi annedir, fakat hadım edilme tehdidi sonucunda bu sevgi nesnesini terketmek zorunda kalır. Erkek çocuk ile anne arasındaki ilişkiye baba müdahale eder ve çocuğun anneye cinsel erişimini yasaklayarak, onda yasaya itaat duygusu yaratır. Lacan'a göre bu baba figürü, biyolojik baba olmak zorunda değildir, kanunun, otoritenin ve iktidarın herhangi bir temsili olabilir. Erkek çocuk, babanın olası bir hadım edici olduğunu görür ve penisin değerli bir organ olduğunu farkeder. Aynı zamanda annesinin hadım edilmiş, otoritesiz, aktif öznelliğe sahip olmayan birisi olduğunu da farkeder. Kendisini gelecekte baba olarak düşünür ve annesini inkar eder. Böylece, kültür içerisinde, paternalin konumunu kayıran fallusmerkezci düzende, yerini alır. Oysa kız çocukları için Öidipus kompleksinin çözülmesi hiçbir ödül getirmez. Annesinin hadım edilmiş olduğunu farkeder ve onun aşağı konumunu kabul eder. O da annesini inkar eder ve kendisini babası için arzulanır kılmak amacıyla fallusu ikame edecek şeyler bulmaya çalışır. Erkek çocuk, 'fallusa sahip' olarak babayla özdeşleşirken, kız çocuk 'fallusun kendisi' haline gelerek babanın sevgi nesnesi olmaya çalışır. Lacan'da, Freud'dan farklı olarak, ayrıcalıklı terim biyolojik 'penis' değil sembolik 'fallus'tur. Lacan, penisin, fallusun imlediği organ olmadığını, böylece konuşan bi-

reyin, kadın veya erkek, fallusun hangi tarafında olmayı seçerse o tarafında olabileceğini iddia eder. Irigaray, bu iddiayı sorgular ve kadınları, eksik, bağımlı ve fallusa yönelmiş olarak tanımlayan bütün temsil sistemlerini eleştirir. Alternatif bir psikoseksüel gelişme modeli sunmak yerine, cinsel farkın temsilini yapıbozuma tabi tutar. Kadın erotizminin ve bedenselliğinin, patriarkal temsilleri aşan kalıntılarını aramaktadır.

Fallusun hem erilliğin hem de dişilliğin ölçütü oluşu, yani her iki cinsin de tek bir göstergeye göre açıklanması Irigaray'ı, kadın özgüllüğünü tanıyan daha çoğul bir biçim kurma arayışına itmiştir. Çok tartışılan 'This sex which is not one' (Bir olmayan bu cinsiyet) adlı yazısında, kadın cinselliğinin çoğul olduğunu söyler (Irigaray, 1985). Kadının neredeyse her yerde cinsel organları vardır. Kadın sürekli birbirine dokunan iki vulva dudağına sahiptir. Kadın bedeninde ve cinselliğinde dokunan ile dokunulanı ayırdetmek mümkün değildir. *İki dudak*, bir değildir, fakat iki de değildir; hem birdir hem de ikidir. Böylesi bir imge, her türlü ikili karşıtlık modeline aykırıdır. Ayrıca, kadın jenital organını penis ile olan simetrisi ile -klitoris-, ya da penisi tamamlayıcı olması ile -vajina- değerlendiren aynılık mantığına da bir tepkidir.[1] Varolan simgesel düzende kadın, varlığın tümlüğünden mahrum bırakılmıştır, cinselliği *bir* değildir. Irigaray, bunu kullanır ve kadın cinselliğinin birden çok, çoğul, belirsiz ve akışkan olduğunu söyler. Irigaray'ın amacı, kadınlığın 'doğru' bir tanımını yapmak değil, varolan temsillerin fallusmerkezci yapısını ortaya koymaktır. İki dudak, kadın cinselliğine dair farklı ve olumlu bir imge veya model geliştirmeyi amaçlayan bir manevradır. Kadına, aktiflik, tatmin ve bedensel kendine yeterlilik gibi özellikler atfeder (Grosz, 1989:116).

Morfoloji ve taklit

Irigaray, 'imgesel'i kadın ve erkek olmak üzere ikiye ayırır. Erkek bedeninin işaretlerini -birlik, ereksellik, çizgisellik ve kendilik- taşıyan erkek-imgesel ile kadın bedeninin morfolojik işaretlerini -çoğulluk, çizgisel olmama ve akışkanlık- taşıyan kadın-imgeseli birbirinden ayırır (Whitford, 1991a:59). Varolan fallusmerkezci temsil sistemleri, elbette ki bir erkek 'özünün', doğasının ya da anatomisinin ürünü değildir. Aksine erkek bedeninin bu şekilde kurulması, fallusmerkezci söylemlerin ürünüdür. Irigaray, bedenin *anatomi*sinden değil *morfoloji*sinden sözeder çünkü verili biyolojik bir beden değil, iktidar ilişkilerinin ve temsil

1 Irigaray'ın, 'mukoza'dan çok 'dudaklar'ı vurgulaması, naif bir özselciliğin parçası olmakla ve beden ile aracısız bir ilişkinin varlığına dayanmakla eleştiriliyor. Mukoza, yeniden simgeselleştirme girişiminde kullanılan diğer bir imge. Whitford mukozanın özelliklerini şöyle açıklıyor: İçeridedir, Lacan'ın düz aynasında görülemez; görüşten çok dokunuşla erişilebilir; her zaman yarı açıktır; penis ya da göğüs gibi parça-nesne değildir; ikili karşıtlık kutuplarına tekabül etmez, ne katıdır ne de sıvı; kadının hem cinselliğine hem de konuşmasına karşılık gelir (Whitford:1991b:102-

sistemlerinin kurduğu bir bedendir söz konusu olan. Erkek bedeninin erkekçe ve fallik, kadın bedeninin ise pasif ve hadım edilmiş olarak kurulması, biyolojinin değil sosyal ve psişik süreçlerin sonucudur (Grosz, 1989:111). Burada ilginç olan nokta, varolan simgesel düzende kadına ve kadın bedenine atfedilen özelliklerin, Irigaray tarafından benimsenmesidir. Egemen fallusmerkezci söylemde de kadın, birlik ve akıl ile değil, akışkanlık ve beden ile özdeşleştirilir. Bu benimseyiş, Irigaray'ın temel stratejisi olan *taklit*'e *(mimicry)* iyi bir örnektir. Irigaray, kadına atfedilen bedenselliği reddetmememiz, aksine benimsememiz gerektiğini belirtir:

> Biz tarihsel olarak, bedenselin koruyucularıyız, erkekleri bizi kendi bedenleri ya da kendi bedenlerinin bir garantisi yapmamaya çağırarak, bu görevi bırakmamalı, bizim diye tanımlamalıyız (Irigaray; Schor,1994:67'de alıntılanmış).

Irigaray'a göre, basitçe fallusmerkezciliğin dışına çıkmak mümkün olmadığından, varolan anlam ve anlamlandırma sistemleri, kendilerine karşı kullanılmalıdır. Bu, sistemin terimlerini oldukları gibi kullanmakla değil, onları bozundurmak, onlara farklı anlamlar vermek ve eskimiş anlamlarını kendilerine yabancılaştırmakla olur. 'Mimesis, farkın olumluluk olarak anlamlanması ve kadına atfedilen özelliklerin zevkli bir yeniden sahiplenilişi anlamına gelir' (Schor, 1994:67). Kadının önceden adlandırılmış dişilliği, dişili yeniden benimsemek için kullanılmaktadır.[2] Taklit, fallusmerkezcilikteki şiddeti ortaya çıkarmak ve bütün asimilasyon çabalarına rağmen halen varlığını sürdüren çoğul bir dişilliğin yaşadığını göstermek amacıyla, fallusmerkezci söylemin baskıcı mantığını bozundurarak tekrar etmektir.

Bu noktada, Irigaray'ın bir kadın tanımı vermediğini ya da kadına dair bir kuram sunmadığını belirtmek gerekir. Onunkisi daha çok, kadınların beraberce özerk bir terim yaratma süreçlerinde kullanacakları araçları sağlamak olarak nitelendirilebilir. Irigaray, bir taraftan, dişil imgeselin, akışkanlık, hareketlilik, mantık kurallarına uymama ve kendisi hakkında konuşamama gibi, bilinçdışının da sahip olduğu özelliklere sahip olduğunu söyler. Diğer taraftan da, dişil imgeselin aslında varolmayan, yaratılması gerekli bir şey olduğunu belirtir (Whitford, 1991a). Nihai tanımlar ve programlar ortaya koymaktan kaçınır. Freud'un bilinçdışı kavramını kadınlığın kültürel konumunu nitelendiren bir me-

2 Butler'ın *Bodies That Matter* kitabındaki şu paragraf, 'taklit'in ne anlama geldiğini çok net bir şekilde gösteriyor: "Irigaray'ın, dişilin temsil ekonomisinden dışlanmasına tepkisi açıkça şunu demektir: 'İyi, ben zaten sizin ekonominiz içerisinde olmak istemiyorum ve size bu akıl almaz kabulün, sizin sisteminize neler yapabileceğini göstereceğim; sisteminizde zavallı bir kopya olmayacağım, fakat yine de onlarla sisteminizi kurduğunuz metinsel pasajları ***taklit ederek*** ve onun içerisine giremeyenin (onun gerekli dışarısı olarak) zaten içerisinde olduğunu göstererek size benzeyeceğim ve sizin işleyişinizin tarzını taklit ve tekrar edeceğim, ta ki bu sistemin içerisindeki dışarısının ortaya çıkışı, kendi sistematik kapanışını ve kendine yetme iddiasını sorgulayana kadar'" (Butler:1993:45).

tafor olarak kullanır; Batı metafiziğinin bilinçdışı, kadındır. Irigaray, Aristoteles, Platon, Kant, Hegel, Nietzsche ve Heidegger'in metinlerini, dışladıkları, bastırdıkları dişil sesleri ortaya çıkarmak amacıyla okur. Irigaray'ın yaptığı, Batı metafiziğinin psikanalizidir; amaç, felsefenin ve psikanalizin bastırılan dişil ögelere olan bağımlılıklarını göstermek ve evrensellik ve tarafsızlık iddialarını çürütmektir.

Öznelik ve beden

Irigaray'a göre, varolan simgesel düzende özne olmak, erkekler için Öidipus kompleksinde erkek konumu almak ve Baba (Yasa) ile özdeşleşmektir. Kadınlar bu simgesel düzende özne konumu alamazlar ve Öidipus kompleksi sırasında ve sonrasında kendilerini, anneleri, diğer kadınlar ve kendileri ile bir çatışma içerisinde bulurlar. Bu patriarkal kültür, kadını yersiz ve terkedilmiş bir konumda *(dereliction)* bırakmaktadır; kadının öznelliğini eklemleyebileceği bir alan yoktur (Whitford, 1991a). Irigaray'ın istediği, özdeşlik, ussallık ve hiyerarşiye dayalı olarak kurulan erkek öznelliğine kadının da sahip olması değildir. Erkek öznelliği, ötekini nesneleştirerek, onu özne oluşun zemini haline getirerek ulaşılan bir özneliktir. Eril olan, erkek bedenine olan her türlü bağımlılığını inkar ederek ve araştırma nesnesi ile arasına belli bir mesafe koyarak kadınlar hakkında ve gıyabında konuşabilir. Aynı türde bir öznelik talebi, sistemi sorgulamadan bırakmak anlamına gelir. Kadın öznelliği, bedenselliğin ve maddi temelin aşılarak kurulduğu Kartezyen öznelikten (Braidotti, 1991:254) farklı olmak durumundadır. İşte bu, bedeni aşmak yerine benimsemek ve kadın zevkleri ve bedenselliği ile aynı biçimli söylemlerin oluşması için gerekli koşulları yaratmak noktasında Irigaray, özselcilik eleştirileriyle karşılaşır. O, kadına sonsuz, özsel bir kadınlık atfettiği düşünülerek özselci olmakla ve beden ile aracısız bir ilişkinin mümkün olduğunu savunduğu düşünülerek naif olmakla suçlanır.

Özselcilik, biyolojizm, doğalcılık ve evrenselcilik, patriarkal söylemin, kadının ezilişini meşrulaştırmak için kullandığı araçlardır. Feministler sadece eril kuramı değil, feminist kuramı da bunlardan uzaklaşabilme başarısı ile değerlendirirler (Grosz, 1990b:333). Özselcilik, genellikle kadının biyolojisi ve 'doğal' özellikleri ile özdeşleştirilen, verili, evrensel bir kadın özü olduğunu varsaymaktır. Feministler arasında, özselciliğe yönelik belli bir paranoya yaygındır. Öyle ki, Schor'a göre özselcilik, 'entellektüel terörizmin öncelikli kavramı ve politik ortodoksinin ayrıcalıklı bir aracı' haline gelmiştir (Schor, 1994:59). Pek çok Irigaray eleştirisinde bu ortodoks tavrı gözlemlemek mümkündür. Yazının geri kalanında bu eleştirileri ve dayandıkları varsayımları sorgulamaya ve son olarak da özselciliği yeniden düşünmek beden üzerinden bir düşünme olduğu için Grosz, Butler ve Kirby gibi çağdaş feministlerin, beden üzerine yeni bir kuram yaratmaya yönelik analizlerini özetlemeye çalışacağım.

Cinsiyet / toplumsal cinsiyet ayrımı

Irigaray'a bir eleştiri, sosyal kuruluşçu kuramcılardan olan Chodorow'dan gelmiştir. Chodorow'un savlarına geçmeden önce sosyal kuruluşçu kuramın eksikleri üzerinde durmak gerekir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda, eşitlikçi feministler, sosyal ve politik kuramın doğalcı ve biyolojist varsayımlarına karşı çıktılar. Amaç, kadınlar üzerindeki sosyal baskıları ortadan kaldırmaktı. 'Toplumsal cinsiyet' kavramı, öznelliğin sosyal ve ailesel kuruluşuna dair betimlemelerini açıklayabilen bir kategori olduğu için, feministler arasında belli bir coşku yarattı. Patriarki, iki cinsin eşit olmayan sosyal konumlarını ve bilişsel yeteneklerini açıklamak ve anlamak amacıyla kadının bedensel özgüllüğünü kullandığı için, toplumsal kuruluşçular, 'beden' kavramına önem vermediler ve cinsel farkların erimesine yönelik, yeniden sosyalleşme gibi naif bir çözüm önerdiler. 'A critique of the sex/gender distinction' (Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının eleştirisi) adlı makalesinde Moira Gatens, bu ayrımın tartışılmayan iki varsayıma dayandığını söyler: 1. Beden de akıl da doğum sonrası edilgen boş yüzeylerdir; akıl, birçok şeyin üzerine yazıldığı edilgen bir varlık, beden ise bu yazılışların edilgen aracısıdır. 2. Bir insanın 'yaşam tecrübesi'nin tarihsel ve kültürel özgüllüğünün önemli etkileri, ele alınan kültürün maddi pratiklerini bilinçli olarak dönüştürmekle değiştirilebilir. Gatens'a göre bu, hem bedenin hem de bilinçdışının yansızlığına dayanan tarihdışı ve rasyonalist bir açıklamadır. Kuruluşçuların, farklılıkçı feminizmi, özselci ve tarihdışı olmakla suçlamalarında bir ironi vardır. Gatens'a göre kuruluşçular, 'farkı hem kuran hem de sürdüren cinsel fark ifadelerinin esnekliğini ve dil ağı ile diğer anlamlandırma sistemlerini' dikkate almazlar (Gatens,1991:147).[3] Bedeni edilgen, bilinci de toplum tarafından belirlenmiş olarak ele almaları, etholojideki (hayvan davranışlarını inceleyen bilim dalı) deneylerden çıkartılan davranışsalcı 'şartlanma' kavramına dayanır. Grosz da bu ironi üzerinde durur ve özselcilik ve kuruluşçuluk arasında bir zıtlık *olma*dığını çünkü kuruluş süreçlerinin hammaddelerinin neler olduğunu ortaya çıkarması gerektiği için, kuruluşçuluğun da esas itibariyle özselciliğe dayandığını söyler (Grosz,1994:213). Butler da cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını sorgular ve 'mantıksal sınırlarına taşındığında cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsiyetli bedenler ve kültürel olarak kurulmuş toplumsal cinsiyetler arasında radikal bir süreksizlik önerir' der (Butler,1990:6). Ona göre bu mantıksal sınırda, erkekliğin kuruluşunun yalnız erkek bedenlerinde, kadınlığın kuruluşunun da yalnız kadın bedenlerinde gerçekleştirilmesinin mecburi olmadığını farkederiz. Butler,

3 Sosyalleşme kuramı eleştirisinde Gatens, sosyalleşme kuramında ele alınanın imgesel değil sadece anatomik beden olduğunu söyler (Gatens:1991:147). İmgesel beden vurgusu onu, anatomik olanın inkarına sevkeder. Bu ayrımın kendisi de, maddiliğin, yorumlanışından ayrı bir şeymiş gibi kavramsallaştırılmasını yeniden üretir. Kirby'ye göre, böyle bir yaklaşımda 'biyoloji' değişmezdir ve cinselliğin sonradan yorumladığı, cinsiyetin 'verili' kısmıdır (Kirby: 1991:19).

cinsiyetin, başından beri toplumsal cinsiyet olduğunu ve arada bir ayrım olmadığını gösterir. *Bodies that Matter* kitabında bu iddiasını geliştirerek şöyle der:

> Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin sosyal kuruluşu ise ve eğer bu 'cinsiyet'e onun kuruluşu dışında bir erişim yoksa, buradan, sadece cinsiyetin toplumsal cinsiyet tarafından yutulduğu ortaya çıkmakla kalmaz, ayrıca 'cinsiyet', geriye dönük olarak, doğrudan erişimin olmadığı dil öncesi bir alana yerleştirilmiş bir hayal, bir fantazi gibi bir şey haline gelir (Butler,1993:5).

Butler'a göre 'cinsiyet', zaman içerisinde zorla maddileşen ideal bir kurgudur. Butler, kuruluşun kendisinin anlamının yeniden düşünülmesini önerir.

Chodorow'a dönecek olursak; onun farklılıkçı feminizmi yorumlayışında Gatens'ın sözettiği ironiyi buluruz. Chodorow, toplumsal cinsiyetin kuruluşu üzerinde durur ve Fransız feminizmini, farkı nihai ve indirgenemez bir kavram olarak ele almakla suçlar. Cinsiyet farklarını analizin merkezine yerleştirmenin, toplumsal cinsiyetin anlamını yaratan süreçlerin gerçekliğini inkar etmek olacağını söyler (Chodorow,1985:16). Toplumsal cinsiyet farklarının, sosyal, psikolojik ve ilişkisel olarak nasıl oluşturulduğunu açıklamak için psikanalizi kullanır. Aslında Chodorow'un modeli, psikanalitikten çok psikolojik olarak nitelendirilebilir. Onun gelişmeci, kronolojik modeli, psikanalizi bir sosyalleşme kuramı olarak ele alır. Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, Chodorow'u, psikanalizi, toplumsal cinsiyete dair sosyolojik açıklamalarla özdeşleştirdiği için eleştirirler. Sosyalleşme kuramında, normların içselleştirilmesinin pürüzsüz bir süreç olduğu varsayılır, oysa psikanaliz, 'bilinçdışı' kavramı ile bunun böyle olmadığını gösterir. Psikanaliz, sosyal olarak yaratılmış cinsiyete dair ilişkilerin, nasıl içselleştirildiği üzerine bir kuram değildir (Brennan,1991). Elbette farklılıkçı feminizm, toplumsal cinsiyetin kurulu doğasına karşı kör değildir. Burada önemli olan bu kuruluşun nasıl açıklanacağıdır. Chodorow'un modelindeki temel sorun, toplumu bir tarafta, bireyi bir tarafta ele alması ve toplumun, Chodorow'un nötr bir satıh olarak algıladığı bir bedene sahip bu edilgen bireyi, onun hiçbir katkısı ya da direnişi olmadan şekillendirmesi düşüncesine dayanmasıdır. Oysa psişik olan, sosyal olana indirgenemeyecek bir şeydir.

Sosyalleşme, tecrübe ve bilinçdışı

Ann R. Jones'un makalesi, henüz Irigaray'ın çok az çalışması İngilizceye çevrilmişken 1981'de basılmış ve daha sonra birçok feminist derlemede yayınlanmıştır. Onun, Irigaray'ın kuramına dair çekinceleri, birçok feminist tarafından paylaşılmaktadır. Kadınların, bedenlerini, çekirdek ailede ve simgesel sistemde oluşan zarar verici sosyalleşme sürecinin dışında, saf veya özselci bir şekilde yaşamadıklarını, kadının otoerotizminin fallus hükmü altındaki dünyanın imgeleriyle zedelendiğini söyler (Jones,1985:367). Jones, Irigaray'ın da, dişi cinselliği-

nin, varolan simgesel düzende nasıl temsil edil(me)diği üzerinde durduğunu farketmez. Fallus hükmü altındaki dünyanın imgeleri yüzünden Irigaray, kadının ontolojik arzusunun etkin bir olumlamasının mümkün olmasını ister. Bu imgeler yüzünden Irigaray eril imgeselden uzaklaşır, amaç 'benim kendimi ona göre, bir kadın olarak, ona içkin ve aynı zamanda onun sınırlarını aşan konumlandırışıma izin vermesidir' (Irigaray; Berg,1988:68'de alıntılanmış).

Birçok feminist gibi Jones da dünyayı feminist bir doğrultuda değiştirme projesine dair bir kaygıya sahiptir. Onlara göre, kadın öznelliği biyolojik verili olgularla tanımlanırsa, ileride bir dönüşümden söz etmek mümkün olmayacaktır, çünkü 'doğa' verili, değişmeyen bir şeydir. Jones, bircil, paylaşılan bir dişilliğin, kadınlar arasındaki farklılıkları gözardı ettiğini düşünür. Kadınlar arasında tarihsel olarak duyarlı ve güçlü bir birlik, maddi dünyanın içinde olan veya ona karşı olan tecrübemizden çıkacaktır. Jones, bedenle olan aracısız ilişkiyi sorgulamakta fakat tecrübe ile olan aracısız ilişkiyi sorgulamamaktadır. Tecrübeye dayanmak, öznenin kendi bilgisine tam ve saydam bir erişimi olduğunu varsaymaktır. Böyle bir erişimin sözkonusu olmadığını psikanaliz bize göstermiştir. Ayrıca Jones'un eril-merkezli ikili mantıktan tamamen çıkma projesi gerçekçi değildir. Irigaray taklidi kullanır çünkü kimse, basitçe fallusmerkezciliğin dışına çıkamaz. Jones, *ecriture feminine*'i (dişil yazıyı) sorgular ve bedenden, yani bilinçdışı bir duyumsama durumundan, dile, yani yazılı bir dişil metne atlamanın mümkün olmadığını söyler. Irigaray'ın konuşan ses *(speaking voice)* ile olan oyunlarının, edebi bir bilinçlilik düzeyinde yer aldıklarını ve bedenden ve bilinçdışından çok uzakta olduklarını belirtir (Jones,1985: 372). Burada, Jones'un, bedeni bilinçdışı ile özdeşleştirmesi sorgulanmalıdır. Bilinçdışını, değişmeyen, doğuştan gelen ve *a priori* bir şeymiş gibi ele almaktadır. Oysa ki bilinçdışı, kadının öznel kimliğinin değişmeyen kökeni değildir. Bireyin simgesel alana konulmasının nedeni değil, aksine, sonucudur.

Konum, taklit ve iktidar

Toril Moi'nin Irigaray'a yönelttiği eleştiriler, 'konum' sorunsalı merkezlidir. Moi, 'Eğer kadının sessizliği, felsefeyi kuran olgulardan biriyse, Irigaray nasıl olup da kadın hakkında, kendi kuramsal söylemini geliştirmek için, bir kadın olarak konuşabilir?' diye sorar (Moi,1988:138). 'Kadının zevki'nin ne olduğunu biz nasıl bilebiliriz?', 'Irigaray hangi konumdan konuşuyor?' sorularıyla devam eder. Bu savlarını, Derrida'nın yanlış bir yorumlaması ile destekler. Moi, Derrida'nın, halen metafiziğin etkisi altında yaşadığımızı ve bulunuş metafiziği *(metaphysics of presence)* tarafından bozundurulmamış yeni kavramlar üretmenin imkansız olduğunu savunduğunu söyler. Böylece olumlu bir dişillik kuramı yaratmak metafiziksel bir etkinlik, 'kadın'ı tanımlamak ise ister istemez onu özselleştirmek olacaktır. Kirby, bunun yanlış bir yorumlama olduğunu ve Derrida'nın *içeriden*

dışarısını (inside out) savunduğunu belirtir. Irigaray, Derrida'nın, aynılık mantığının kendi farzedilen kendilik-kimliğini sürdüremeyeceği bir yerden, metafiziğin 'içerisi'nden, eklemleme stratejisini kullanmaktadır (Kirby,1991:19). Ayrıca, eğer 'kadın' hakkında konuşamayacaksak nasıl feminizm hakkında konuşabileceğiz? Tabii ki feministler Aydınlanma mirasının bütünleştirici ve aynılaştırıcı yöntemlerinin farkında olmalıdırlar, ancak yine de, kadınlar arasındaki eşitsiz ilişkileri unutmadan da, 'kadın'ın ontolojik varoluşundan söz edebilmek mümkün olmalıdır.

Moi, Irigaray'ın 'taklit'ini aynılık mantığının mükemmel bir yeniden üretimi olarak yorumlar. Moi'ye göre Irigaray, kadın ve sıvılar arasında kurulan patriarkal özdeşliği tekrarlamaktadır; bu özdeşlikte kadın, hayat veren deniz olarak, ya da kanın, sütün ve döl sıvısının kaynağı olarak görülür (Moi,1988:142). Erkek söylemini taklit eden ve o söylemi yeniden üreten bir kadın olarak Thatcher örneğini verir. Bu, ancak taklidi anlayamayan biri tarafından verilebilecek talihsiz bir örnektir. Moi, Irigaray'ın çalışmalarına içkin bir çelişkiyi göstermeye çalışır; 'eğer kadın konuşması meta düzlemde konuşulamıyorsa, Irigaray nasıl oluyor da akışkanlıkla ve dokunuş hissi ile bağlantılı bir kadın tarzı tanımı verebiliyor?' diye sorar. Böyle bir tanımı vermek mümkündür çünkü her zaman yüzeyin altında direnen ya da varlığını sürdüren dişile ait bir şey vardır. Moi, aslında Irigaray'ın değil, kendisinin çelişkisini göstermektedir. Birşeylerin varlığını yüzeyin altında sürdürebileceğini, iktidarın sadece baskılamadığını aynı zamanda yetkin de kıldığını düşünemediği için Moi, Irigaray'ı, patriarkal iktidarı bircil ve değişmeyen bir şey olarak ele almakla eleştirirken, aslında kendisiyle çelişir. Irigaray değil, Moi'nin kendisi, iktidarı yalnızca bir erkek saplantısı olarak almaktadır. Dişili yeniden kendimize almak için taklit, gerekli bir stratejidir. Bunu, özneleştirmeyi *(subjectification)* Foucaultcu anlamında ele alırsak daha iyi anlarız: özne olmak, ikili bir doğası olan bir harekettir; hem etken (bir şeyin öznesi olmak) hem de edilgen (bir şeye tabi olmak) (Braidotti,1991:48). Özneleştirmenin bu ikili doğası, taklidin altüst edici bir etkisi olmasını sağlar. Butler, bu ikili doğayı, özneleştirmenin paradoksu olarak tanımlar. Düzenleyici normlara direnen özne, tam da bu normlar tarafından yetkin kılınmıştır. Eyleyen *(agency)*, iktidara dışarıdan bir karşıtlık ilişkisi içerisinde değildir, ona içkindir (Butler,1993:15). Birçok feminist arasında yaygın olan Moi'nin düşünce tarzı, kadının keşfetmesi gereken doğru bir söylemin varlığına olan inanca dayanmaktadır. Oysa kendisini gizleyen bir gerçek yoktur; kaçış hatları tam da söylemin kendi içerisindedir.

Gerçek beden ve söylemsel beden

Moi gibi Silverman da Irigaray'ın taklit kavramını altüst edici bulmaz. Silverman'ın Irigaray okuması literal, yani düz, harfi harfine bir okuma olarak ele alınabilir çünkü Irigaray'ın 'beden'ini 'gerçek beden' olarak ele alır - tabii ki aynı

zamanda gerçek bedendir- ve Irigaray'ı 'gerçek beden' ile 'söylemsel beden'i ayıramamakla eleştirir (Silverman,1988:145). Silverman dilin imlenenle olan keyfî ilişkisinden söz eder ve Irigaray'ın 'kelimeler ve kadın bedeni arasında varoluşsal veya göndergesel bir ilişkinin' varlığını öne sürdüğünü söyler (Silverman,1988:145). Silverman söylemsel bedenlerin gerçek bedenleri şekillendirdiğini inkar etmez, yine de böyle bir ayrım yapmak suretiyle 'otantik', doğal bir kadın bedeni varsaymış olur; aslında bu, Irigaray'a yönelttiği bir eleştiridir. 'Beden' dediğimiz zaman, söylemsel bir şeyden fakat aynı zamanda maddiliği kurulan maddi bir şeyden de sözediyoruz. Irigaray, kadını söylemdışı bir gerçekliği olan bir varlık olarak tanımlamaz. Silverman, bedeni yeniden yazma gerekliliği konusunda Irigaray'a katılır, fakat bunu yaparken amacımız 'söylemöncesi bir cinselliğin özgürleştirilmesinden çok, kadının, içerisinde bedenselliğini yaşadığı söylemsel koşulların dönüştürülmesi olmalıdır' der (Silverman,1988:146). Eminim Irigaray da söylemöncesi bir cinselliğin özgürleştirilmesinin imkansız olduğunu söylerdi. Kadınlar, bedenlerini ve onun zevklerini ancak ve ancak baskıcı söylemsel koşullar altında yaşayabilirler. Irigaray bunun farkındadır; onun, kadının kendi cinselliğini yaşayabileceği bir alan yaratma girişimi, söylemsel koşulları dönüştürme girişiminden ayrı düşünülemez.

Silverman'ın diğer bir eleştirisi, cinsellik ve beden arasındaki ilişkiye dairdir. Herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, kendinde kendine dokunan kadın imgesini düşünerek Silverman 'beden, nihai olarak zevkin yaşandığı yer ise de, o zevk, başka bir yerde, hafızada, fantazide, tarihte ne olduğu üzerinden mümkün olur' der (Silverman,1988:147). Tabii ki kadın, vulvasının iki dudağının birbirine değmesinden zevk almaz. Tabii ki zevkimiz de söylemseldir. Başladığımız noktaya geri döndük. Irigaray ne demek istiyor? Bedenlerimizle olan ilişkimizi nasıl anlamalıyız? Jones da, Moi de, Silverman da Irigaray'ı, bedenle aracısız bir ilişkiden söz ediyormuş gibi yorumluyorlar. Bu noktada ben, Gallop'un Irigaray yorumunu anlamlı buluyorum; her ne kadar o da, psikanalizin varsayımlarını benimsediği için, onlara yöneltilen eleştirilere maruz kalsa da.

Bedenin ifadesi ve bedenin yaratılması

Gallop, bizi öncelikle Irigaraycı anatominin birebir okumasına karşı uyarır ve kendi okuma yöntemini, 'bedenin ifadesi/politikası' ve 'bedenin yaratılması/poiesisi' arasında bir ayrım yaparak geliştirir. Gallop'a göre böyle bir ayrım gereklidir çünkü Irigaraycı beden poetiği, bedenin ifadesini değil de yeniden kurulmasını, yeniden metaforlaştırılmasını imleyen bir yaratıdır (Gallop, 1988:94). Irigaray'ın poetiğini testisleri örnek vererek açıklar; erkek genital anatomisi, fallusmerkezci mantığı belirlemez. Erkeklerin testisleri olduğu halde, fallusmerkezci mantık, erkek genitallerinin bütünlüklü, tekli bir algılanışına dayanır. Yani bu mantık anatomiye dayanmamaktadır, o, kendi imgesinde anato-

miyi yeniden kurar. Gallop'a göre vulvamerkezci bir mantık uygulayarak Irigaray, kadın anatomisinin simgesel bir yorumlamasına girişmektedir. Bu mantık, daha az baskıcı olmayacaktır, fakat bir an için, bir 'şimdi'de, gereklidir bu. 'Anatomik imlemeyi, sorunsuz bir şekilde inkar edemeyiz' der Gallop, çünkü ona göre Irigaray, aslında sadece fallusmerkezci olmayan bir metin yazmamakta, aynı zamanda, gerçekten fallusmerkezci olmayan bir cinsellik kurmaktadır (Gallop,1988:99). Irigaray'ın labia üzerinde durmasının, bizi anatomik imlemenin konumunu yeniden gözden geçirmeye zorlama gibi bir etkisi vardır. Bu yeniden gözden geçirme, Lacan'ın 'fallus' kavramını okurken gereklidir.

Gallop'a göre, Irigaray ne vajinayı ne de klitorisi seçer; 'onun genital poetiğinin kıvılcımı daha çok dudaklarda parlar' (Gallop,1988:97). Kirby, Gallop'u, çoğulluk nosyonunu sınırlandırdığı ve hem vajinayı hem de klitorisi, iki dudağın çoğulluğuna değer katmak amacıyla yerinden ettiği için eleştirir (Kirby, 1991:12). Kirby'nin Gallop'a yönelttiği temel eleştiri, onun, bedeni, dili önceleyen bir şeymiş gibi ele alan psikanalize olan bağlılığı ile ilgilidir. Kirby, Gallop'un 'bedenin yaratılması' ile 'bedenin ifade edilmesi'ni nasıl ayırabildiğini sorar. Kirby'ye göre bu ayrım, bir başlangıç varsayımına dayanmaktadır ve poiesisi/yazıyı, etkileri edilgin bir şekilde karşılanan ve bir yüzeye kaydedilen, bir etkinlik olarak ele alan bir anlayışa dayanmaktadır (Kirby,1991:14). Bu, psikanalize dair bir sorun olabilir fakat ben, Gallop'un, bireyin tarihinde, bir zamanda, kültürden uzak 'doğal bir şekilde' yaşanan bir beden varsaydığını düşünmüyorum. Aksine Gallop bizi bu konuda uyarır:

> Bedenin poetiğini yapma girişimi, kolayca bedenin tematiğine kayabilir, veya daha da kötüsü, sanki o, saydam bir şekilde bir metinde yer alıyormuş, sanki metinsellik tarafından aracılanmamış bir 'kendinde beden' varmış gibi, 'kendinde beden'den konuşmaya yol açabilir (Gallop,1988:93).

Yani Gallop, bedenin her zaman/zaten kurulu oluşundan habersiz değildir. Böyle bir ayrım, bütün beden ifadelerinin zaten beden yaratımı olmasından dolayı gereksiz bulunabilir. Gallop, böyle bir ayrımı Irigaray'ın anatomiyi yeniden kurma girişimini göstermek amacıyla yapmış olabilir. Butler'a göre, Gallop'un 'iki dudak'ı yorumlayışı, Irigaray'ın biyolojik özselci dilini söz sanatına dayalı bir strateji olarak ele almayı öneren bir yorumlayıştır (Butler,1993:38). Kirby'nin eleştirdiği de bu stratejik boyuttur, çünkü onun temel sorunsalı, gerçek bedenin dışlanması, bedenle yeniden birleşmenin ertelenmesidir.

Stratejik özselcilik

Stratejik özselcilik, maddi etkilerin üzerinde durmayan ve özselciliği geçici bir şeymiş gibi ele alan bir konumlanıştır. Özselciliği, onu kimin, nasıl ve hangi amaçlarla uyguladığına bakarak değerlendirmeyi önerir. Grosz ile yaptığı bir rö-

portajda Spivak, 'stratejik olarak özselcilik ve evrenselcilik söylemlerinin karşısında duramayacağımızı' söyler. Ona göre, özselciliği reddetmek verimli bir şey değildir, o yüzden kullanabildiğimiz kadar kullanmamız gerekir (Spivak, 1990:11).

Diana Fuss, 'özselciliği kullanmak' ve 'özselciliğe düşmek' arasında bir ayrım yapar. Spivak'ın, hümanizmin, *subaltern*'ın (tabi olanın) hizmetine sokulabileceğini belirttiği Subaltern Studies üzerine olan makalesinden yararlanır (Fuss, 1989:31). Böyle bir yaklaşım, özselciliği dışlamaz, fakat onu, kullanımının ardındaki motivasyonlara göre değerlendirir. Fuss, bizi, bu hareketin süreklilik kazanabileceğine ve daha tepkisel bir özselcilik şekline yönlendirebileceğine dair uyarır. Fuss'a göre bu 'almaya değer bir risktir'. Irigaray'ın 'iki dudak'ını özselciliğin stratejik bir kullanımı olarak yorumlar: 'Irigaray'ın açıkça özselleştirici bir cinsellik düşünü üretmesi, stratejik olarak Lacan'ın fallusmerkezciliğinin tersine çevrilmesi ve yerinden oynatılmasıdır' (Fuss, 1989:59). Irigaray'ın bu şekilde yorumlanışını, Derridacı terimlerle ve özselciliğin geçici karakteri ile birlikte düşünürsek, Fuss'un, yapıbozumun amacını, ikili karşıtlıkların tamamen ortadan kaldırılması olarak ele alıp almadığı sorusu gündeme gelir. Özselciliği stratejik terimlerle düşünmek, ontolojik fark düşününün, şu an için, farkı bulandırma nihai amacı için, kullanıldığını varsaymaktır. Fakat biliyoruz ki, Derridacı yapıbozum, 'Hegelci diyalektiğin yaptığı gibi, karşıtlıkları bir tür çift cinsiyetlilikte uzlaştırmaya girişmez; egemen terimi, negatif terime olan borçluluğunu kabul etmeye zorlar' (Gross, 1986:28). Yani tersine çevirme ve yerinden oynatma geçici değil süreklidir. Yapıbozum, saf farkı kabul eder ve ikili karşıtlıkları tamamen ortadan kaldırmak gibi bir şeye girişmez. Fark, şu anda gerekli geçici bir şey değil, her zaman tanınması ve tanımlanması gerekli bir şeydir. Stratejik özselcilik, genel olarak bir ölçüde, yine özselcilik/anti-özselcilik ikili karşıtlığı içerisinde düşünmektir. Böyle bir ikili karşıtlık kurmaya gerek yoktur çünkü aslında özselcilik, anti-özselciliği dışlamamaktadır (Kirby, 1989). Cinsel farkın ontolojik değergesini savunmak, ontolojiyi başlangıç noktası yapmak demek değildir. Yani Irigaray'ın beden simgeseli basitçe bir strateji değil, daha çok, maddiliği de gözönünde bulunduran bir kavramsallaştırmadır.

Sonuç

Erkek kendi kimliğini kurarken, kadını, bedeni, tutkuyu ve duyarlılığı -ikili karşıtlıkların bu negatif terimlerini- değersiz kılmıştır. Erkek kendisini saydam, bedensiz, bilinçli özne olarak akılla ve kadını da yönlendirilme ihtiyacı içinde, mistik, zaptolunmaz, yıkıcı bir nesne olarak bedenle özdeşleştirmiştir (Grosz, 1994). Batı metafiziğinin kör noktası olan beden, şimdi yeniden kuramsallaştırılma süreci içerisindedir. Patriarki, kadının bedensel özgüllüğünü, onun ezilişini meşrulaştırmak için kullanmıştır. Bu, dışlandıkları alanlara dahil edilmekle

fazlasıyla meşgul olan feministler arasında belli bir somatofobi (beden korkusu) yarattı. Fakat, farklılıkçı feminizm, cinsel fark meselesi ile nasıl ilgilenilmesi gerektiği ve kadınların ezilişlerine direnişleri için gerekli kadın kapasitesini yeniden kavramsallaştırma temelini sağladığı için bedenselliği yeniden gündeme getirdi. Cinsel fark, kökensel ve kurucu bir öge olarak kavramsallaştırılmaya başlandı. Artık, kadın olmak, tıpkı dilin içinde olmak, ölümlü olmak gibi, bir insanın öznelliğinin kurucu ögelerinden biri olarak düşünülüyor (Braidotti, 1994:186).

Grosz, bedenlerin maddi özgüllüklerinin ve belirleyiciliklerinin, üretilen 'metnin' türünde somut etkileri olduğu için, gözden kaçırılmamaları gerektiğini söylüyor. Beden kültürel yazılış sürecine karşı bir direniş ve serkeşlik göstermektedir (Grosz, 1994:131). Üzerine yansıtılan anlamları beden, cinsel olarak belirlenmiş şekillerde kodlar. Burada beden, 'yaşanan beden' yani temsil edildiği gibi beden olarak anlaşılır. Bu, 'gerçek' maddi bedeni -et ve kan- dışlamaz çünkü 'gerçek' beden ile onun çeşitli kültürel ve tarihsel temsilleri arasında bir fark yoktur. Tam da bu temsiller, bedeni, belirli tipte bir beden olarak kurarlar (Grosz, 1994:19). Bedenler sadece cinsel değil, aynı zamanda kültürel, ırksal ve tarihsel olarak da belirli şekillerde kurulurlar. Yani öznelliğin aldığı şekil genelleştirilemez. Grosz'a göre, kadınların bedenlerinin özgüllüğü üzerine konuşurken, kadınların bedenlerini yaşayışlarının özgül yolları olduğunu da unutmamak gerekir (Grosz,1994:207). Bu, Fransız feminizminin çok da duyarlı olmadığı son derece önemli bir noktadır. Spivak bize, Fransız feminizminin, Üçüncü Dünya'yı nasıl *öteki* yaptığını gösterir (Spivak,1988). Schor da, Irigaray'ın metinlerindeki, ırkçılık ve heteroseksizme karşı olan duyarsızlığa işaret eder (Schor, 1995:34). Bu bizi, Fransız feminizmini kullanmaktan alıkoymamalıdır, çünkü o, fark ve kadının meydan okuyan çoğulluğu üzerinde durarak, dışlayıcı pratikleri sorgulamak için gerekli kuramsal çerçeveyi sağlamaktadır.

Unutmamamız gereken diğer bir nokta da, kuruluş sürecinin dışlayıcı boyutudur. Butler, maddiliğin kuruluşunun eleştirel bir soykütüğünü yapmayı önerir (Butler,1993:32). Kuruluşun anlamını yeniden düşünürken feministler, bu süreç içerisindeki şiddeti gözardı etmemelidirler. Belli bedenler -heteroseksüel, beyaz- değerli görülürken, diğerleri -lezbiyen, siyah- kurucu dışarısı *(constitutive outside)* olarak kodlanırlar. Butler'a göre cinsiyet, bedenlerin zaman içerisinde maddileşmelerini yöneten, düzenleyici/kültürel bir normdur. Butler'ın analizi, Foucaultcu bir iktidar kavramsallaştırmasına dayanır. 'Düzenleyici iktidar', dışarıdan, özne üzerine bir dayatma değil, tam da öznenin kuruluşunda işleyen bir sınırlandırmadır. Butler, iktidar ilişkilerinin, cinsiyeti ve onun maddiliğini oluşturmak için nasıl çalıştığını gösterir. Butler'a göre özneyi kuran iktidar, öznesini kurduktan 'sonra' ortadan kalkmaz, çünkü özne 'hiçbir zaman tamamen kurulamaz ve yeniden ve yeniden tabi kılınır ve üretilir' (Yeğenoğlu, 1996a:151'de alıntılanmış). Butler, öznenin ve bedenin kuruluş mekanizmaları-

nın incelenmesi gerekliliği üzerinde durur. Ona göre öznenin kuruluşu da direnişi de nihai değildir. Ve direniş, bu kuruluş mekanizmalarına dışsal bir yerde bulunmaz, aksine bu mekanizmalara içkindir. Butler ve Grosz'a benzer bir şekilde Kirby de, bedenli varoluşun oluşturulduğu ve yaşandığı karmaşık süreci anlamayı önerir (Kirby,1989,1991). İktidar/bilgi ekseninin kurucu rolü üzerinde durur ve özneleri, onları hem kısıtlayan hem de yetkin kılan temsil sistemlerinin şiddetinin içerisine yerleştirir.

Bu yaklaşımlar, Irigaray'a yanlış bir biçimde atfedilen özselciliği daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Irigaray'ın 'en başından beri kadınız' ifadesi, Foucaultcu özneleştirme anlayışı içerisinde okunabilir. Bu ifade, kadının hiçbir zaman yalnızca eril terimler içerisinde bir kadın olamayacağını ve eril bir düzende tamamen ve sürekli yok edilemeyeceğini ima eder. Onun, bedeniyle özdeşleşmesi, patriarkal sistemin yapıbozumu içindir ve 'iki dudak', bütün görünümlerinin altında varlığını sürdüren dişil ötekini tanımlamak için kullanılabilir.

KAYNAKÇA

Berg, Maggie (1988) 'Escaping the cave: Luce Irigaray and her feminist critics', Gary Wihl ve David Williams (der.) *Literature and Ethics* içinde, Mc Gill-Queen's University Press, Kingston ve Montreal.

Braidotti, Rosi (1991) *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Elizabeth Guild (çev.), Polity Press.

Braidotti, Rosi (1994) 'The politics of ontological difference', *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* içinde, Columbia University Press, New York.

Brennan, Teresa (1991) 'An impasse in psychoanalysis and feminism', Sneja Gunew (der.) *A Reader in Feminist Knowledge* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York ve Londra.

Butler, Judith (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York ve Londra.

Chodorow, Nancy J. (1985) 'Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective' Hester Eisenstein ve Alice Jardin (der.) *The Future of Difference* içinde, Rutgers University Press, New Brunswick ve Londra.

Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge, New York ve Londra.

Gallop, Jane (1988) 'Lip service', *Thinking through the Body* içinde, Columbia University Press, New York.

Gatens, Moira (1991) 'A critique of the sex/gender distinction', Sneja Gunew (der.) *A Reader in Feminist Knowledge* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Gross, Elizabeth (1986) 'Derrida and the limits of philosophy', *Thesis Eleven* 14.

Grosz, Elizabeth (1989) *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Allen and Unwin, Sydney.

Grosz, Elizabeth (1990a) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, New York ve Londra.

Grosz, Elizabeth (1990b) 'A note on essentialism and difference', Sneja Gunew (der.) *A Reader in Feminist Knowledge* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis.

Irigaray, Luce (1985) *This Sex Which Is Not One*, Catherine Porter ve Carolyn Burke (çev), Cornell University Press, Ithaca.

Jones, Ann R. (1985) 'Writing the body: Toward an understanding of l'ecriture feminine', Elaine Showalter (der.) *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory* içinde, Pantheon Books, New York.

Kirby, Vicki (1989) 'Corporeographies', *Inscriptions* 5.

Kirby, Vicki (1991) 'Corporeal habits: Addressing essentialism differently', *Hypatia*, Feminism and the Body özel sayısı, fall.

Moi, Toril (1988) 'Patriarchal reflections: Luce Irigaray's looking-glass', *Sexual/Textual Politics* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Schor, Naomi (1994) 'This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray', Carolyn Burke, Naomi Schor ve Margaret Whitford (der.) *Engaging with Irigaray* içinde, Columbia University Press, New York.

Schor, Naomi (1995) 'French feminism is a universalism', *differences*, Universalism özel sayısı Spring 7 (1).

Silverman, Kaja (1988) 'Disembodying the female voice: Irigaray, experimental feminist cinema, and femininity', *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema* içinde, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis.

Spivak, Gayatri C. (1988) 'French feminism in an international frame', *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Spivak, Gayatri C. (1990) 'Criticism, feminism and the institution', Elizabeth Grosz'un yaptığı söyleşi, Sarah Harasym (der.) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Whitford, Margaret (1991a) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, New York ve Londra.

Whitford, Margaret (1991b) 'Irigaray's body symbolic', *Hypatia*, Feminism and the Body özel sayısı, fall.

Yeğenoğlu, Meyda (1996a) 'Peçeli fantaziler: Oryantalist söylemde kültürel ve cinsel fark', Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu (der.) *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yeğenoğlu, Meyda (1996b) 'Kadın ve siyaset: Eşitliğin ötesinde', *Birikim*, 85.

A discussion of essentialism over Irigaray's body symbolic

The logic of the Same, which is dominant in Western metaphysics, takes a particular model as the norm and evaluates difference with its sameness, opposition and complementarity with this norm. Phallocentrism is a form of this logic which implies not simply the primacy of the phallus, but the continuing submersion of women's autonomy in the norms, ideals and models devised by men. Feminisms of difference try to evoke an autonomous definition of women to resist this general process of cultural and representational assimilation. Luce Irigaray aims to recategorize women and femininity to reveal the feminine that resists this process of assimilation. What she does can be defined as the psychoanalysis of Western metaphysics whose unconscious is woman. She uses psychoanalysis and deconstruction to challenge the regime of sexual indifference in which representation accords no specificity to the female. As it is impossible simply to step outside phallocentrism Irigaray utilizes already existing systems of meaning or signification, through subverting the terms of the system and giving them different meanings, to exceed the oppositional structures and hierarchising procedures. Irigaray defines femininity with reference to the two (vulva) lips of women that signify fluidity, plurality and non-linearity. She is often criticised of being essentialist as she is thought to posit an eternal essential femininity and of being naive as she is thought to suggest the possibility of a prediscursive sexuality and an unmediated relation to the body. This essay not only attempts to analyse the shortcomings of these criticisms of essentialism, especially as they ignore the concept of the body, but also aims to discuss Irigaray's body symbolic in relation with her deconstruction of psychoanalysis. Feminisms of difference do not ignore body as it provides a basis to deal with the question of sexual difference and a basis to reconceptualize women's capacities for resistance to their subordination. As rethinking essentialism is a thinking through the body, this essay also gives brief accounts of contemporary feminists' attempts to articulate body to the feminist theory.

Kadın çalışmalarında sözlü tarihi yaklaşımının Türkiye'de kadın araştırmaları alanına getirebileceği açılımlar üzerine

*Aynur İlyasoğlu**

Eğer literatür içinde giderek kapladığı yere, araştırmalara, yayınlara, tezlere, çevirilere ve diğer araştırma alanları üzerindeki etkilerine yakından bakılırsa 1980 sonrası yeni feminist dalganın önemli kazanım alanlarından birinin, kadınları, cins kimliklerini, cinsiyetlerin tarihsel-toplumsal zemin üzerinde toplumsal dokuyu örüş biçimlerini araştırmaya yönelen yeni bir alanın, kadın çalışmaları alanının gelişimi olduğu izlenebilir. Kadın çalışmaları alanı bu ülkede de farklı dönemlere özgü olarak giderek farklılaşan alanlar ve odaklar etrafında ilgisini geliştirmiştir. İlk dönemlere özgü, Batı'da feminist araştırmacılığın birikiminin ana konularının aktarılması süreci, kadınların özgül varoluşlarını ve boyun eğme biçimlerini farketmelerinde ve bunun evrenselliğini duyumsamalarında önemli olmuştur. Bu sadece Türkiyeli feministlerin yaşadığı bir süreç olmayıp, yakın coğrafyada örneğin Orta Doğu'nun kadınlarının, hattâ Batı toplumlarının kendi içindeki ayrıcalıksız kadın kesimlerinin de -örneğin Amerika'da siyah kadınlar ve diğer azınlıklara mensup kadınların durumunda olduğu gibi- yaşadığı bir süreçtir. Bir anlamda Batı kökenli feminizmin kendi tarihsel arkaplanında, kaynağında bulunan 'Aydınlanma' geleneğinin bir yansıması Batı dışındaki kadın bilinçlenmesinin ve hareketlerinin bu boyutunda ortaya çıkmıştır denebilir. Tabiî ki Batı'da yaşanan deneyimin yanısıra, kadınların içinde yaşadığı ne kadar toplumsal ortam, ne kadar kültürel çeşitlilik ve kadınlar için sözkonusu hakların ve eşitlik taleplerinin gelişiminde kendini ortaya koyan ne kadar farklı tarihsel izlek varsa o kadar farklılaşabilen kadın gerçekliklerinden ve deneyim farklılıklarından söz etmek mümkündür. Gerek kadınların kendilerine ilişkin bilgiye erişmeye yönelmelerinde gerek kadınlara ilişkin politikalar düzeyinde eğer bir 'evren-

(*) Marmara Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi İngilizce İktisat Bölümü.

sellik' sözkonusu olacaksa bu, bütün bu çeşitliliklerin ve deneyimlerin kendilerini yansıtabildikleri bir bütünsellik içinde anlamlı ve geçerli olabilecektir.

Bugün ülkemizde kadın çalışmaları alanının gelişimi kendi sorunlaştırma odaklarını oluşturabilme ve bu alanlardan hareketle ve bu alana özgü özgün malzemeleri kullanarak içinde yaşadığımız kadın gerçekliğine özgü bir 'algı/bilgi evreni' yaratma kapasitesi ile doğrudan bağlantılıdır. Böylesi bir tespit, Batı'da feminizmin açtığı gedikten gelişen kadın çalışmalarının "evrensel" ufkunu gözardı etmeyi gerektirmez, ancak Batı'ya özgü normlara ve standartlara kendimizi uyumlandırmamız gayretinden farklı bir açılım imkânını taşıyabilir. Zira yukarıda da değindiğim gibi Batı'daki kadın çalışmalarının yarattığı araştırma alanı, diğer kültürlerde gerçekleştirilen özgün araştırmaların katkısı olmadıkça bir 'evrensellik' iddiası taşıyamaz. Bu, Batı'daki standartlara ve normlara yetişmeye, örneğin Batı'nın prestijli dergilerinde yayın yapmayı esas almaya ve bu yayınlara atıf sayısına indirgenmese gerektir. Bu türden katkılar içinde 'kendi ufkunu' o dergilerin sayfalarına taşıyabilen çok az çalışmaya rastlanır. Çoğunlukla bu çalışmalar Batı'daki araştırma evrenine 'ham madde' sağlar niteliktedir ve gene çoğunlukla geriye dönüşlü değildirler, yani kadın çalışmaları alanında yerel algı/bilgi evrenini geliştiren katkıları sınırlıdır. Sorunlaştırma odakları etrafında gelişecek bir bilginin oluşumunda önemli bir öge de birbirleriyle ilgi, etkileşim, zihinsel alış-veriş ve karşılıklı destek içinde üreten kadın araştırmacılar olabilmeye yönelmektir.

Kadın çalışmaları alanında sözlü tarih araştırmalarının potansiyel verimi aslında bu yaklaşımın oluşturmaya yöneldiği bilgi alanı ile feminist teorinin temel varsayımları arasındaki ilintiden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi feminist teorinin iki temel varsayımından biri kadınların toplum ve tarih içindeki 'görünmezliğidir'. Bir diğeri de kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin mağdur olan tarafı olarak, bu eşitsizlik ve boyun eğme süreçlerini farklı toplumlarda farklı örüntüler içinde yaşadıklarının varsayılmasıdır. Her iki varsayımın da ışık tutmaya çalıştığı alana kadın sözlü tarihi çalışmalarının getirdiği bilgiler ışığında bakıldığında yeni açılımların mümkün olduğu görülebilir. Kendi yaptığım sözlü tarih görüşmelerinden örnek vererek bu türden bağlantılara değinebilirim. Örneğin kendini hayatının neredeyse 50 yılı boyunca mesleğine adayarak geçiren bir doktor kadın hakkında biyografik bir bilgi kaleme alınsa bu kadının mesleğine adanmışlığı ve mesleğindeki başarısından muhakkak söz edilecektir. Oysa benzer bir durumdaki bir kadınla sözlü tarihi görüşmesi yaparak hayat hikâyesini kaydettiğinizde bu kadın size aslında gençliğinde cerrah olmayı çok istediğini, bunun için her türlü yeterliliğe sahip olduğunu ama kendisinin mesleğe başladığı yıllarda bu toplumda bir kadının bu alanda nasıl engellendiğini açık seçik anlatabilir. Gene aynı kadının ablası ve kızkardeşi politik alana, iktidara yakın oldukları için yeni Cumhuriyet'in kadın hakları alanında simgeleşen kadınları olarak bugün de anılmalarına karşın kendisinin nasıl gölgede kaldığını izlersiniz.

Oysa o hayat hikâyesini anlatırken bir dönem çalıştığı bir devlet kurumunda kadınların haklarını savunduğu için çektiği sıkıntıları, nasıl sürgün edildiğini anlatır. Bu örnekler temelinde feminist bilginin varsayımları ile bu alanlara kadın sözlü tarihi çalışmalarının getirdiği açılımları işlemek mümkündür.

Kadın sözlü tarih yaklaşımı, böylesi bir 'algı/bilgi evreni' oluşturma yönelişini geliştirebilecek bir boyut oluşturabilir. Türkiye kadın tarihinin araştırılmasında yöntem sorunlarını gözden geçirirken sözlü tarih yönteminin getirebileceği açılımlara genel hatlarıyla daha önce yayınlanmış iki çalışmada değinmiştim (İlyasoğlu, 1996a, 1996 b). Sözü geçen çalışmalarda esas olarak 1980 sonrası feminist politikaların oluşumu ve buna eşlik eden araştırma yaklaşımlarının ortaya çıkışına değin ülkemizdeki kadın tarihine bakışta egemenliğini sürdüren yaklaşımın sınırları üzerinde durmuştum. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin öncü kadınlarının ya da konuya ilişkin yazan erkeklerinin kalemlerinden çıkan ya da kadınlara dikte ettirdikleri, kadın tarihine ve kadınların durumuna ilişkin yaşanan değişikliklere ilişkin metinlerde; Cumhuriyet'in değerlerinin ve etiğinin kadrajı içinde çizilen kadın kimliğinin esas alındığı ve "kendine ilişkin önermeleri doğrulayan, toplumsal projenin kadına ilişkin görüntüsünü kendi üzerinden yansıtan bir çerçevenin" ortaya çıktığı fikrini tartışmıştım. Dolayısıyla eldeki kadın gerçekliğini, gündemdeki toplumsal projenin kadınlara ilişkin önermelerine "uygun" halde serimleyen bu çerçevenin içinde üretilen metinlere, bilgilere dönerek kadın gerçekliğinin 'bilgisine' ulaşmak zor olmaktadır. Bu toplumda kadınların Cumhuriyet deneyimini nasıl yaşantıladıklarına, iç dünyalarında, özel hayatlarında, kamusal yaşamın içinde yer alırken yaşadıklarına ilişkin bilgi, kadın çalışmalarının, yaşanan tarihe toplumsal/siyasi projenin sunduğu ölçüler ve kabuller içinden değil; kadın bakış açısının içinden bakabilen bir yaklaşım çerçevesi içinde gelişebilecektir. Kadın sözlü tarihi yaklaşımı böylesi bir çerçevenin içinde, kadınlara ilişkin tarihsel/toplumsal bilgiyi onların belleklerinden derleyerek kadın gerçekliğinin daha doğrudan, daha sahih bilgisine ulaşmanın bir alanını sunmaya yönelir. Bu, kadınlar için 'öznel' olanı 'nesnelleştirme' gayretinden öte, öznenin (kadınların) kendilerini kuruşları ile araştırmacının kurgusu arasındaki köprüyü kurmak için imkân yaratır. Böylece, kadın araştırmacı için, kendisinin de içinde yeraldığı toplumsal, tarihsel, kültürel zeminde toplumsal cinsiyet öznelliğinin kökleri ve varoluşunun ardalanının bazı boyutlarıyla ve momentleriyle karşı karşıya gelmesinin yolunu açabilir. Tabiî ki bu bağlamda kadın sözlü tarihi yaklaşımının yanısıra örneğin kadınlara ilişkin tarihsel malzemeyi benzeri yaklaşımların ışığında değerlendiren biyografik çalışmalar, monografiler vs. toplumsal cinsiyet kavramsal yeniden üretiminde önemli alanlar açabilirler. Kadın sözlü tarihi yaklaşımı yer yer kendi başına bir araştırma alanı olarak gelişebilir, yer yer de başka türden araştırma kapsamlarının içinde değerlendirilebilir.

Yukarıda değindiğim gibi bugün Türkiye'de sözlü tarihe yönelen bazı kadın

tarihi araştırmacıları için bu yaklaşımın en önemli katkılarından biri, Cumhuriyet'in kuruluş ve gelişme yıllarının içinden gelen kadın kuşaklarının bir anlamda 'gizli tarihinin' yazılmasıdır; resmî tarih ve resmî ideolojinin bu kadınları içinde kalıplandırdığı kimlik çerçevelerinin ya da prototipleştirmelerin dışında bir yerden bu deneyimleri incelemeye yönelen araştırmacı ile deneyimlerini, gerçekliğini kendi sözleriyle aktaran kadınların anlatılarının buluştuğu bir algı ve bilgi ortamını oluşturmaya yönelmesidir. Bu bağlamda, özellikle İngiltere'de 1970'lerde sözlü tarih araştırmacılığının ve feminist araştırmacılığın ve kadın tarihi çalışmalarının gelişimindeki özelliklerin, birbirlerini nasıl beslediklerine burada değinmekte yarar var. Angela John, geriye dönüp bu dönemi değerlendirdiğinde şu tespiti yapar: "Modern feministlerin, sözlü tarihin şimdiye kadar ulaşma imkânı olmayan alanlara kapılar açtığının farkına varmaları; sözlü tarihçilerin, tarihin yapılmasında sözlü bulguların belki de en büyük katkıları ve meydan okumayı sağladığı alanın kadın tarihçiliği olduğu gerçeğinin farkına varmaları ile birarada gitmiştir" (John 1982). Türkiye'de bu alanın gelişmesi de birkaç yönde açılımı birlikte getirebilir. Bugün ileri yaşlardaki bazıları Cumhuriyet'le yaşıt kadınların bize aktardıkları deneyimler sadece onların hayatlarının detaylarına girebilmemizi sağlamaktan öte; yaşadıkları tarihsel, toplumsal dönemde hayatın nasıl aktığını, toplumun kendisini nasıl yeniden ürettiğini, yeni nesillerin nasıl yetiştiğini gösterir. Böylelikle, kamusal alanın dışındaki bu değişimlerin pratiği içindeki bütün bireylerin hayatlarını sürdürebilme koşulları açısından önemli olan faaliyetlerin merkezinde duran ama hep hayatın kenarında veya onlara biçilen kimliklerin sınırlarında algılanan kadınları daha yakından tanımanın açtığı yoldan, bu dönemin daha doğrudan algılanmasının imkânları elde edilebilir. Bu noktada 'daha çok tarih bilgisine ulaşmanın' ötesinde 'tarihsel olanın algılanmasında yeni bir bilgi ve kaynak alanının açılması' ve bu çalışma alanı özelinde 'kadınların tarihi yapanlar içindeki yerlerinin ve kendi sözlerinin, anlatılarının bugüne ulaştırılması' gündeme gelebilecektir.

Neden kadın sözlü tarihi?

Kadınların varoluşlarının etrafındaki kuşatma, erkek egemen değerlerin ve yapıların içinde yaşamış olmalarının yanısıra kendilerine ait algının ve bilginin de aynı egemenliğin, aynı kuşatma alanının içinde üretilmiş, yönlendirilmiş ve tarihe, bilinçlere mal edilmiş olmaşından kaynaklanmıyor mu? Türkiye tarihi özelinde de Cumhuriyet dönemine ve buna ilişkin algı ve bilgiye damgasını vuran toplumsal proje izleğinde üretilmiş kadın prototiplerinin üretilmeleri ve yaşamaya devam etmeleri benzer bir kuşatma alanı içinde ortaya çıkmaktadır. Kadınların yaşantıları kayda geçirdikleri hayat tarihleri, anı defterleri, günceler ve sayıca çok da fazla olmayan benzeri malzemenin değerlendirilebilmesi ancak kadın araştırmalarında böylesi bir kuşatmanın sınırlarını zorlayacak yeni

bakış açılarının gelişimi ile mümkün gözükmektedir. Kadın sözlü tarihi yaklaşımı, bu bakış açılarından biri olarak, kadınlar adına kaydedilmiş bir tarihi gün ışığına çıkarma, sorgulama, *toplumsal cinsiyet özelliğinin* bu coğrafyada nasıl yaşantılandığının hatlarını serimleme girişiminin bir parçası olabilir. Kadın sözlü tarihi içinde 'öznelliğe', 'toplumsal cinsiyet öznelliğine' yönelme girişimi, cins kimliklerinin oluşumu ile araştırmacının kurgusu arasındaki bakışımla, ortak bir belleğin oluşmasına yolaçabilir. Bu etkileşim alanı, bence, kendi sorunlaştırma odaklarını ve özgün bir algı/bilgi evrenini oluşturmaya yönelen kadın araştırmaları ile feminist politikanın alanlarını birbirine yakınlaştırabilir, birbirini besler hale getirebilir. Özellikle ileri yaşlarda kadınlarla yapılan sözlü tarih çalışmalarında, bu kaynak kişilerin tarihlerini yansıtan mekânlara ve aktardıkları fotoğraf ve diğer belgelere tanıklık eden araştırmacı ile hikâyesini kaydettiği kadın arasındaki ilişki çoğu zaman bir bilgi toplama işleminin ötesine geçme potansiyelini taşır. Bu görüşme anının dinamiği ve bu tür projelerin daha genel amaçları içinde 'kadın kuşakları arasında bir bellek transferi' yaşanır. Karşımızda kendi yaşam tarihi içinde toplumsal ve politik çerçeveler içinde tanımlanmış, kodlanmış bir kadın kurgusunun bu kez yaşayan bir bireyi durmakta ve belki de hayatında ilk kez kendini, kendi hayat tarihini kendi kurgusu içinde, kendi sözcükleri, vurguları, ağırlık noktaları ve bağlantıları içinde ifade etmektedir. Sözlü tarih görüşme tekniğinin en önde gelen ilkelerinden biri kaynak kişinin anlatısına en az müdahale ederek olabildiğince sade, kısa, yalın, yönlendirmesiz soru ve hatırlatmalarla anlatının kurgusunu zorlamamaktır. Sözlü tarih araştırmacılarının belirttikleri gibi "her anlatımın, özellikle hayat tarihi anlatılarının kendine özgü bir bütünlüğü, bir kurgusu" vardır. Yaşantısının birikimini sözlü tarih görüşmesinde aktaran kaynak kişi, sadece bilgi veren kişi olarak değerlendirilmemelidir. Örneğin, bir kadının evliliğini, arkaplanı ile, düğün merasimi ile, sonraki yaşadıkları ile birlikte anlatması birden fazla katmanı barındıran bir 'algı/bilgi' ufkunun perdesini aralayabilir, kadın tarihi araştırmacısı için araştırmasında izini sürebileceği yeni bağlantıların ve anlam yüklerinin ipuçlarını içinde barındırabilir. Belki de araştırmacılığı güdüleyen en önemli boyutlardan birini, araştırmacının kaynak kişi ile paylaştığı kadınlık durumlarının yaş ve deneyim farklılıklarına rağmen ortak ve farklı boyutlarını hissetmenin ve algılamanın imkânını sunabilir.

Sosyolog Sherna Gluck bu açıdan bakıldığında sözlü tarihi araştırmalarında kadın kaynak kişilerle yapılan görüşmelerden süzülebilecek algı, bilgi, deneyim ve duyarlılığın feminizme getirdiği katkıların altını çizer. Gluck'a göre feminizme getirilen katkılar içinde kadınlara ilişkin yeni bilgiler ve malzeme sunması, kadınların deneyimlerini gözle görülür, elle tutulur hale getirmesi, kadınlar arasındaki iletişimi güçlendirmesi, kadın kaynaklarının keşfedilmesi ve daha önceleri yok sayılmış süreklilik duygusunun geliştirilmesi öne çıkar (Gluck, 1979: 5). Daha geniş bir ölçekte sözlü bir parçası oldukları feminist kuramsal çalışmalara

katkıda bulunmak gibi bir amaçları sözkonusudur. Bu alandaki çalışmaların bazıları için 'toplumsal adaletin' ortaya çıkmasına katkıda bulunma amacından da söz edilebilir. Kadınlar arasındaki egemenlik, güç ilişkilerinin, bu ilişkilerin her iki yanındaki kadınlar açısından ele alındığı çalışma örnekleri vardır. Shulamit Reinherz'in 'ikili çalışmalar' adıyla andığı bu türden yaklaşımlara, Susan Tucker'in güneyli siyah hizmetçi kadınlarla bu kadınları evlerinde çalıştıran beyaz kadın işverenleri iki grup olarak ele alan çalışması bir örnek olarak verilebilir (Tucker, 1988). Bugün Amerika'da Schlesinger Kadın Eserleri Kütüphanesi'nde kataloglanmış olarak bulunan Siyah Kadınlar Sözlü Tarih projesi bir kadın grubunu geniş çaplı olarak ele alan önemli örneklerden biridir. Tucker'ın sözü edilen araştırması gibi toplumun ayrıcalıksız kesimlerine mensup kadınların ele alındığı sözlü tarih çalışmalarında bir diğer önemli kaygı, toplumsal sınıf ve tabaka bazında ayrı ortamlarda mesafeli yaşayan kesimlerin birbirlerini tanımaları, birbirlerinin yaşantılarına tanık olmalarını sağlamaktır. Ancak kadın sözlü tarihi çalışmaları yapanlar arasında özellikle ayrıcalıksız kesimlerin kadınlarının anlatılarının yayınlanması ve değerlendirilmesinde görüş farklılıkları vardır. Nancy Siefer'e göre örneğin toplumsal olarak mağdur kesimlerin kadınlarının anlatılarını orta sınıf bir araştırmacının yorumlayarak vermesi durumu bu anlatılar üzerinde bir egemenlik biçiminin ortaya çıkmasına yolaçabilir. Farklı bir bakış açısından, Elizabeth Hampsten bu kadınların seslerini kendi seslerimizle birlikte açığa çıkartmanın, yükseltmenin önemine işaret eder (Reinherz, 1992). Bütün bu tartışmalar sözlü tarih literatürü içinde 'metin üzerindeki iktidar' kavramı etrafında tartışılmaktadır. Bu bağlamda kadın anlatılarını yorumsuz olarak yayınlamayı ve görüşmecinin ne yorumlayıcı olarak ne de başka bir biçimde yayında yeralmamasını, kaynak kişinin anlatısı üzerine söz sahibi oluşumun güvencesi olarak değerlendiren bir yaklaşım mevcuttur. Bunun yanısıra Pat Taylor'ın çalışmasında olduğu gibi, görüşmecinin kendi katkısının da yayınlanan metin içinde yeralmasını, bunun ortak bir metne, hattâ 'ortak bir yazım projesine dönüşebileceğini' tartışmaya açan bir yaklaşım da sözkonusudur. Genel olarak sözlü tarihçilik ve kadın çalışmaları alanındaki sözlü tarih yaklaşımları içinde yaklaşımlar bakımından bunca çeşitliliğin varolması şaşırtıcı değildir. "Ortodoks", "sabit" ve "değişmez kuralcı" tutumların, kendini "yenilikçi", "devrimci", "alternatif" ve "ana akımların ve geleneksel tarihçilik müessesesinin dışında" ve "sesini duyuramayanların sesini duyurmayı hedefleyen" bir eğilim olarak tanımlayan sözlü tarihçiliğin "doğasına aykırı" olması anlaşılabilir bir durumdur. 'Muhafazakâr' eğilimlerinden dolayı kendini "ana akım dışında" tanımlayan bu yaklaşım ve çalışmanın genelde tarihçiler tarafından geliştirildiğine pek rastlanmadığına değinen Paul Thompson, sözlü tarih araştırmacılığının gelişmesindeki en önemli itkinin ve dinamiğin araştırmacıların gönüllü çabalarından kaynaklandığına dikkat çeker *(Birinci Sözlü Tarih Atölyesi Kayıtları, 1993).* Sözlü tarih araştırmacılığı bir tarihçi, bir sosyal bilimci veya

herhangi bir disiplinden bir araştırmacının masa başında yürütebileceği tekil bir faaliyetten çok disiplinlerarası bir zeminde veri ve bilgi üretebilecek bir ekip çalışmasını gerektirir.

1994 yılından bu yana İstanbul'da Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nda kadın sözlü araştırmaları sürdürülmektedir. Kadın Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü'nün desteğiyle gündeme gelen Türkiye Kadın Sözlü Tarihi Pilot Projesi, araştırma fonunun sadece teknik donanımları karşılayabilmeye yetecek ölçüde olması nedeniyle değişik akademik disiplinlerden ve çalışma alanlarından gelen kadın araştırmacıların proje bütçesinden pay almayarak gönüllü çalışmalarıyla yürütülmüştür. Gerek araştırma grubunun "kendini eğitme" amacıyla kendi içinde sürdürdüğü seminerler dizisi, gerek Çağlar Keyder, Mete Tunçay gibi sosyal tarihçilerle bilgi ve görüş alışverişini sağlamaya yönelik toplantılar hazırlık döneminin önemli aşamalarını oluşturdu. Ayrıca İngiliz Kültür Heyeti'nin katkılarıyla düzenlenen ve *Oral History* dergisinin editörlerinden Prof. Joanna Bornat'ın katkılarıyla gerçekleştirilen atölye çalışmasında hem sözlü tarih alanının içindeki tartışmalar hem de projenin sorunları gündeme geldi. Proje çerçevesinde 1923'ten önce doğmuş 14 kadınla yapılan görüşmenin bant çözümleri gerçekleştirildi ve Kadın Eserleri Kütüphanesi'ndeki Kadın Sözlü Tarihi Arşivi'nin nüvesini oluşturdu. Ekim 1995'de gene Kadın Eserleri Kütüphanesi'nde gerçekleştirilen Sözlü Tarih Araştırmaları Atölyesi'nde de bu kez diğer alanlarda çalışan sözlü tarihçilerle birlikte bu çalışmaların ülkemizdeki gelişme sorunları ve eğilimleri tartışıldı. Yukarıda sözü edilen pilot proje, tanımı gereği özellikle bir bilgi ve deneyim birikiminin yolunu açması bakımından önemliydi. Pilot projenin tamamlanmasından sonra bugün gönüllü araştırmacılar Kadın Eserleri Kütüphanesi'nde sözlü tarih arşivinin oluşturulması, görüşmeci eğitimi, sözkonusu arşivin kullanımının etik ve pratik koşullarının hazırlanmasının yanısıra kadın tarihi konusunda arşiv malzemesi toplama, bu arşivlerin tasnifi ve kataloglanması çalışmalarını sürdürmektedirler. Kütüphanede yürütülen kadın sözlü tarihi çalışmaları içinde Feryal Saygılıgil'in ön çalışması ve önerisiyle gündeme gelen bir proje çerçevesinde kaynak kişilerle görüşmeler halen sürdürülmektedir. Bu projede 1930 yılında Erenköy Kız Lisesi'nden mezun, bazıları alanlarında ilk olan bir grup kadın kaynak kişinin hayat tarihi anlatıları kaydedilme sürecindedir. Gerek pilot projenin görüşmelerinde gerekse halen yürütülen projedeki görüşmelerde, "cinsiyet ve değişim" ve "nesnellik ve öznellik" olarak tanımlanabilecek bir tematik eksen soru çerçevesinin oluşumunda temel yaklaşımı oluşturdu. Halen elde bant çözümleri olan görüşmelerde kaynak kişilerin anlatıları içinde sosyal tarih alanı için zengin bir malzemenin varlığı göze çarpmaktadır. Gerek kadınların özel alanda yeralışlarının değişik boyutları, ev işlerinin yürütülüş biçimleri, ev işlerinde istihdam edilen hizmetkârlar, akraba ve hısımlık ilişkileri içinde evdeki kadınların birbirleriyle ilişkileri de; gerekse de kadınlar mesleki çalışma, siyaset ve diğer örgütlenmeler içinde

kamu alanında yeralışları bağlamında kadınların yaşadığı deneyimleri bu anlatılarda izlemek mümkün. Bu tür sözlü tarih görüşmelerinde elde edilen malzemenin ve bilginin en önemli özelliklerinden biri, başka kaynaklardan elde edilmesinin genellikle çok zor olmasıdır.

Görülebileceği gibi kadın çalışmaları alanında sözlü tarih araştırmacılığı, kadınların deneyimlerini, yaşantılarına ilişkin belleklerinde biriken kayıtları, kaydedilmedikleri takdirde çok az iz bırakarak yok olabilecek yaşanmışlıkları ve bilgiyi kaydetmeye yönelmektedir. Toplumsal belleğin yitirildiğinden sıklıkla söz edildiği, birçok şeyin 'bugün için' yaşandığı günümüz koşullarında aramızdan sessizce bir bir ayrılan bu hayat tarihlerinin kayda geçirilmesi; kadınların bugünkü varoluşlarını değerlendirebilmeleri, kendilerini, bugünkü kimliklerini oluşturan örüntülerin arkaplanını tanımaları için önemli bir fırsat sunuyor.

KAYNAKÇA

Birinci Sözlü Tarih Atölyesi Kayıtları (1993): İstanbul: Tarih Vakfı.

Gluck, Sherna (1979): "What's Special About Women? Women's Oral History", *Frontiers*, cilt 2, sayı 2.

İlyasoğlu, Aynur (1996a): "Türkiye Kadın Tarihinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları ve Sözlü Tarih Yöntemi", *İnsan, Toplum, Bilim. 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri* içinde. Der.: Kuvvet Lordoğlu. İstanbul: Kavram.

İlyasoğlu, Aynur (1996b): "Religion and Women During the Course of Modernization in Turkey", *Oral History*, Kış sayısı.

John, Angela (1982): "Scratching the Surface: Women, Work and Coalmining History in England and Wales", *Oral History*, Kış sayısı.

Reinherz, Shulamit (1992): *Feminist Methods in Social Research*. Oxford: Oxford University Press.

Tucker, Susan (1988): *Telling Memories About Southern Women: Domestic Workers and Their Employers in the Segregated South*. Louisiana State University Press, L.A.

Değişen 'dünya düzen'leri, değişen 'kadın'lar: Toplumsal cinsiyetin 'değişen' içeriği

*Serap Kayasü**

Kadınların ekonomik gelişme süreçlerine yaptıkları katkılar ve bu süreçler içinde oynadıkları çok önemli roller yakın zamanlara kadar gerektiği gibi vurgulanmadı. Ancak 1980'li yıllarda kadınların tüm ülkeleri ilgilendiren yeniden yapılanma süreçlerinde oynadıkları 'temel' rollerin gözardı edilemeyecek ölçeklere ulaşması, sadece akademik araştırmalarda değil toplum yaşantısının içerdiği tüm boyutlarda 'toplumsal cinsiyet' *(gender)* vurgusunun öne çıkmasına neden oldu. 1960'lı yıllarda Batı ülkelerinde yaşanan ve özünde 'eşitlikçi' olan sosyal hareketlerin de bu gelişmede rolü olduğu bir gerçek, ancak dünya ekonomisinin yeniden yapılanma süreçlerinin toplumsal cinsiyet üzerindeki vurguyu geri dönülmeyecek biçimde güçlendirmesi de bir o kadar önemlidir.

Kadınların ekonomik gelişme süreçlerindeki rollerine atfedilen 'ikincil' konum ve onların buna direniş biçimleri disiplinlerarası bir yaklaşımla incelenebilir. Sayıları giderek artan ve bir ülkeyi, bir bölgeyi, bir grubu inceleyen alan çalışmalarının kuşkusuz bu anlayışa katkısı vardır (Bose ve Acosta-Belen, 1995; Horton, 1996). Ancak 'kadın'lar ve ekonomik gelişme arasındaki dinamik ilişki değişik toplumların küresel sermaye birikimi sürecine eklemlenme biçimlerindeki farklılaşmalara referansla anlaşılabilir.

Toplumsal cinsiyet ve ekonomik değişim ilişkilerinin incelenmesinde yeni yaklaşımlar

'Kadın'lar ve ekonomik gelişme politikaları arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalarda daha önceleri varolan 'ikili' yaklaşımların yerini artık bu süreçlerin

(*) ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

içerdiği karmaşık ve içiçe geçmiş ögeleri vurgulayan yaklaşımların aldığını görmekteyiz (Ward ve Pyle, 1995). Başka bir deyişle, bu alandaki erken çalışmalar kadınların ekonomik gelişmeden etkilenmelerini olumlu veya olumsuz olarak nitelerken; kadınları üretim sürecine entegre olmuş veya marjinalize olmuş diye ayırırken; kadınlar ekonomik olarak aktif işgücüne katılanlar ve katılmayanlar olarak gruplanırken, bugün artık bu olguların tümü yeniden sorgulanmaktadır. Öncelikle 'iş' ve 'çalışma' olguları dünya ölçeğinde yeniden kavramsallaştırılmaktadır. Feminist araştırmaların 1980'li yıllardan bu yana bu alanda yaptığı katkıların önemi büyüktür. Günümüzde artık formel, örgütlü ve ücretli iş ile enformel, örgütsüz iş yapıları arasındaki süreklilik sorgulanamaz biçimde ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda üretim alanındaki (işyeri) çalışma ile yeniden üretim alanındaki (konut) faaliyetlerin arasında varolan karşılıklı etkileşimin öneminin altı çizilmiştir.

'İş'in ve 'çalışma'nın süreklilik olarak yeniden tanımlanması 'hanehalkı'nın analiz birimi olarak gündeme getirilmesini olanaklı kılmıştır. Geleneksel ekonomik araştırmalar birim olarak 'birey'in üzerinde odaklanır ve onun gelirini maksimize etme eğilimlerini veri olarak alırken, 'hanehalkı'nın analiz birimi olarak bireyin yerini alması başlı başına önemli bir olgudur. Dahası bu araştırmalar özel alandaki güç ilişkilerinin kamusal alanda işgücü pazarına katılım ve gelir düzeyini belirlemesi açısından toplumsal cinsiyet sınırlarının ve özel alan - kamusal alan ikileminin yeniden düşünülmesini getirir. Hanehalkını baz alan araştırmalar kadınların bir taraftan küreselleşen ekonomik ilişkilere entegre olurken, diğer taraftan marjinalleşebileceğini de göstermiştir. Bu bağlamda 'aile'nin dinamikleri ile uluslararası şirket kararlarının kesişme noktalarında oluşan hanehalkı geliri stratejileri hem mikro hem de makro ekonominin konusu olmaktadır.

Yeniden yapılanma stratejileri gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde üretim ve işgücü açısından farklı süreçler başlattı. Ayrıca bu iki kategorinin içerdiği değişik bölgelerde de farklılaşmış süreçler yaşandı. Ancak küresel düzlemde ortak olan bir olgu, 'işbölümü' kavramına toplumsal cinsiyet boyutunun eklemlenmesi oldu. Bununla ilgili olarak küresel ekonomik sisteme kadınların entegre olma dokularının incelenmesinde ırk, sınıf, etnik farklılaşma ve toplumsal cinsiyet boyutlarının arasındaki karşılıklı ve içiçe geçmiş ilişkilerin irdelenmesinin önemli olduğu vurgulandı.

Yapılan araştırmalarda kullanılan yöntemler de önemli bir dönüşüm geçirdi. Geleneksel yöntemlerin yanısıra, enformel görüşmelerden kişisel anlatılara kadar uzanan bir yelpazede değişik disiplinler arası yöntemleri zaman zaman birlikte kullanan çalışmalar araştırmanın kadınlar üzerine değil, onlar için yapılması gerektiğini ve kadınların gereksinimlerinin, ilgi alanları ile deneyimlerinin analiz için geçerli çıkış noktaları oluşturduğunu gösterdiler.

'Kadın'lar ve ekonomik gelişme

Ester Boserup'un 1970 tarihli kadınların ekonomik gelişme sürecindeki rolünü inceleyen klasik çalışmasına kadar, ilgili yazın alanlarında bu konu gözardı edilmişti. 1970'li yılların başında Boserup'un çalışması, kadını bu alanda merkez alan feminist araştırmacıların önünü açtı. Bu anlamda Boserup'un kitabını bir dönüm noktası olarak nitelemek doğru olur. Öte yandan 1975 yılını 'Uluslararası Kadın Yılı' ilan eden Birleşmiş Milletler'in açıkladığı, tüm dünyada kadınların toplam iş'in üçte ikisini gerçekleştirdikleri, ancak tüm gelirin sadece yüzde onunu elde ettikleri ve üretim araçlarının sadece yüzde birine sahip oldukları verisi yine bu dönemdeki araştırmaların hemen tümüne referans oluşturdu. Boserup'un kitabı (1970) ile Birleşmiş Milletler'in başlattığı uluslararası çağrı arasındaki bir ortak özellik her ikisinin de yerleşik kanının ve önyargıların aksine kadınların gerçekte ekonomik gelişme süreçlerinde aktif ve etkin biçimde rol aldıklarını vurgulamasıydı. Boserup'un çalışması gelişmekte olan ülkelerde kadınların gerçekte üretim süreçlerine katıldıklarını, ancak resmi kayıtların bunu yansıtmadığını belgeledi. Bu çalışmanın bir başka önemli katkısı da gelişmekte olan ülkelerde kadınların tarımsal üretimde çok etkin olduğunu belgelemesi ve ekonomik gelişmenin bir anlamda işgücünün ihtisaslaşmasını destekleyerek gerçekte kadınların üretim sürecindeki önemli işlevlerini yitirmelerine ve giderek toplum içindeki konumlarının bozulmasına yol açtığını göstermesi oldu. Bazı eksikleriyle (Beneria ve Sen, 1981) birlikte Boserup'un çalışması bu alandaki araştırmalara yolu açmış oldu.

Kadın ve ekonomik gelişme yazını yerel, ulusal ve uluslararası ölçeklerde yapılan pek çok çalışma ile gelişerek yeni yazın alanlarına bir 'koza' oluştururken, bu alanda verilmiş en iyi örnekler arasında Beneria (1982) ile Deere ve Leon (1982) sayılmalıdır. Beneria aktif işgücünün tanımlanmasında değişim değerinin yanısıra kullanım değerinin de alınarak bir anlamda kadının yaptığı işin ideolojik olarak değerlendirilmemesine karşı çıkmak gerektiği savunurken, 'iş'in yeniden kavramsallaştırılmasını vurguladı. Deere ve Leon (1982) Güney Amerika üzerine yaptıkları çalışmada üretim birimi olarak birey ve hanehalkını sorgulayarak, kırsal ve kentsel kadınlar üzerinde ekonomik gelişmenin farklı etkilerinin olacağını gösterdiler. Kadın ve ekonomik gelişme yazınının katkısı feminist araştırmacıların dikkatini gelişmekte olan ülkelerde kadının emeğinin önemi üzerine çekmek olmuştur.

Ekonomik krizler, yeniden yapılanma, yeniden yerseçme: Kadın işgücü dinamikleri

1970'li yılların ortalarından başlayarak yaşanan bir seri ekonomik kriz ve bunu izleyen sanayinin yeniden yapılanma stratejileri değişik bölgelerde farklılaşmış

süreçler izledi. 1980'li yılların yeniden yapılanma stratejilerinin bir anlamda üretim süreçlerinin belli aşamalarını değişik bölgelere dağıtarak gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasında yeni bir ilişkiyi başlattığı savunabilir (Nash ve Kelly, 1983). Bu coğrafi dağılımın gerçekte 1950'li yıllarda başladığı bilinse de bu sav ilginçliğini korumaktadır. 1980'li yıllardaki dönüşümün belki de en önemli özelliği uluslararası platformda işgücü kompozisyonunu ve bunun içinde kadın işgücünün gerek ölçeğini gerek içeriğini yeniden tanımlamasıdır.

Merkez ülkeler ve onların çevresindeki bağımlı koloniler arasında varolan dikey ilişkinin tanımlandığı Uluslararası İşbölümü'nün (Mies, 1986) yerini emek yoğun üretim süreçlerinin gelişmekte olan ülkelere aktarılmasını öngören yeni bir modelin aldığı 1980'li yıllarda tartışılmaya başlanmıştır (Fröbel ve diğerleri, 1980). Yeni Uluslararası İşbölümü olarak tanımlanan bu model kapsamında gelişen ülkelerde yeniden yerseçen emek-yoğun üretim süreçlerinin gerçek bir sanayileşme sürecine yol açmayacağı, aksine bunun bir fabrikanın Almanya, Hollanda veya Amerika'da kapatılarak, Güneydoğu Asya, Afrika veya Güney Amerika'da yeniden açılması olarak görülmesi gerektiği vurgulanmıştır (Fröbel ve diğerleri, 1980: 9-10).

Uluslararası İşbölümü bağlamında merkez ülkelerin kolonilere taşıdığı ataerkil ilişkilerin bu ülkelerde kadınların kolonileşme öncesi varolan mülkiyet haklarını ve özerkliklerini kısıtlarken, üretkenliklerini de etkiledikleri savunulmuştur (Acosta-Belen and Bose, 1995). Yeni Uluslararası İşbölümü'nde ise ucuz emeğe ulaşmak amacıyla hareket eden uluslararası sermayenin yer değiştirirken en ucuz, en örgütsüz ve en uysal işgücü katmanını oluşturan kadın işgücünü de formel istihdamdan kayıtsız ev içi üretime kadar uzanan değişik alanlarda harekete geçirdiğini görmekteyiz.

Ekonominin yeniden yapılanması ve bu sürecin içindeki işgücü dinamikleri 1980'li yıllar boyunca önemini yitirmeyen araştırma alanları olmuştur. Bu süreçte kadınların işgücüne katılımları ile yeniden yapılanma arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalar, bir taraftan işgücü pazarlarında fırsat eşitliğinin önündeki engelleri gösterirken, diğer taraftan kimi zaman artarak devam eden işgücünün toplumsal cinsiyete referansla katmanlaşmasının sermayenin birikim süreçlerine katkısını incelemişlerdir. Bu alanda gerçekleştirilmiş çok sayıda araştırmayı haksızlık yapmadan sıralamanın pratik bir yolu yoktur, ancak Doreen Massey'in (1984) üretim sürecine eklemlenen coğrafi ögelerin altını çizen ve bölgesel ile yerel süreçlerin gerçekte ulusal ile uluslararası ölçeklerdeki süreçlerle içiçe gelişmesini 'mekansal işbölümleri' çerçevesinde açıklayan çalışması bu yazın alanında bir dönüm noktası olarak alınmalıdır. Bu çalışmanın önerdiği çerçeve gerek aynı araştırmacının İngiltere özelinde yaptığı analizlerde (Massey ve Meegan, 1989), gerekse diğer araştırmacıların Kuzey Amerika ülkeleri üzerinde yaptıkları çalışmalarda öne çıkmaktadır (Hanson ve Pratt, 1988; Wekerle ve Rutherford, 1989).

1980'li yıllarda yaşanan yeniden yapılanma süreçlerinin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerindeki etkileri ile gelişmekte olan ülkeler üzerindeki etkilerinin birbirlerinden farklı olduğu bir kez daha yinelenerek, bunun çok geniş bir tartışmanın konusu olduğu belirtilmelidir. Ancak burada vurgulanması gereken konu şudur: 1980'li yıllardaki araştırmalar sanayinin yeniden yapılanma ve yeniden yerseçme süreçlerinin gelişmiş ülke işgücü pazarları üzerindeki etkileri ile kadın işgücünün nicel ve nitel özelliklerini incelerken, gelişmekte olan ülkeler bazında tartışma çok uluslu (giderek ulusaşırı) şirketlerde, monoton üretim süreçlerinde ve az hünerli işlerde istihdam edilen kadınlar ile örgütsüz (enformel) sektörde aktif olan kadınlar ve evde sanayiye yönelik üretim gerçekleştiren kadınlar üzerinde odaklanmıştır. Başka bir deyişle, kadın ve ekonomik gelişme tartışmaları Yeni Dünya Düzeni'nin koşullarında yerini ulusaşırı şirketlerde az hünerli kadın işgücünün varlığını değişik ülke örneklerinde sınayan ve enformel sektör faaliyetlerindeki çeşitlenme ile yeniden yapılanma ilişkilerini tartışan çalışmalara bırakmıştır (Beneria ve Roldan, 1987; Elson ve Pearson, 1989; Enloe, 1989; Lim, 1985; Mies, 1986; Nash ve Fernandez Kelly, 1983). Tartışmaların başlangıcında varolan bu gelişmelerin 'kadın'lar açısından olumlu veya olumsuz olduğu ikileminin yerini giderek süreci anlamaya yönelik ve sürecin içerdiği çelişkilerle dinamikleri irdeleyen çalışmalar almıştır (Ward ve Pyle, 1995). Tartışmaların özünü oluşturan temalar ulusaşırı şirketlerde bu tür istihdam yapılarının ayırımcılığı desteklediği, ileriye yönelik ilerleme olanaklarının kısıtlı olduğu, iş güvencesinin olmadığı ve gelirin düşük olduğu gibi saptamalar üzerinde yoğunlaşırken; enformel sektör kapsamındaki fason ilişkiler ve evde üretim, firmaların maliyeti düşürmek ve riski minimize etmek için uyguladıkları stratejiler olarak yorumlanmaktadır. Bu tür iş yapılarının da düzenli gelir sağlamaması ve kayıtsız olmasının getirdiği diğer tüm dezavantajların yanısıra, üretim ve yeniden üretimin içiçe geçmesi, zaman zaman işyeri-konut farklılaşmasını ortadan kaldırması ile özel alan ve kamusal alan kesişmelerini yeniden tanımlaması gerek 'iş'in tanımının gerekse sözü edilen tüm ikilemlerin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda kullanılan temel kavramların, analiz birimlerinin ve araştırma yöntemlerinin yeniden tanımlanmakta olduğunu (Acevedo, 1995) belirtmek önemlidir.

'Kadın'lar ve küresel ekonomi: Toplumsal cinsiyetin değişen içeriği

Kadınlar küresel ekonominin yapılanmasında çok önemli roller oynadılar. Gelişmiş ülkelerde ekonomik yeniden yapılanma süreçleri kapsamında imalat sanayinin uluslararası ve ulusal ölçekte daha az gelişmiş bölgelerde yeniden yerseçme kararlarında kadın işgücü dinamikleri önemli oldu. Yine bu bağlamda imalat sanayinin öneminin azaldığı 'gelişmiş' bölgelerde servis sektörleri önem

kazanırken, bu yeni sektörlerde tanımlanan yeni 'iş' yapıları geçicilik, düşük ücretler ve örgütsüzlük boyutları ile de kadın işgücü üzerinde odaklandılar.

Gelişmekte olan ülkeler 1950'lerin ve 1960'ların ithal ikameci sanayileşme politikaları yerine, uluslararası pazarların da talepleri doğrultusunda ihracata yönelik sanayileşme politikalarına geçerken, bu bölgelerde de kadın işgücünde daha önce rastlanmamış oranlarda artışlar olması yine sözüedilen süreçlerle ilişkilidir.

Burada iki süreç içiçe geçmiştir ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Birincisi tartışmanın başından bu yana belirtilen ekonomik süreçlerle işgücünün yeniden yapılanması ve bu yapılanmada toplumsal cinsiyet referansının çok güçlü olması; ikincisi de 'kadın'ın artık özel alanındaki rolleri ile değil kamusal alandaki rolleri ile tartışmanın yönünü belirleyen bir ekonomik aktör olarak tanımlanmasıdır. Kuşkusuz bu ikinci süreç toplumsal cinsiyetin içeriğinin yeniden kavramsallaştırılmasında en önemli boyuttur.

Toplumsal cinsiyetin yeniden kavramsallaştırılmasında önemli olan bir başka boyut da küreselleşme tartışmalarıyla aynı dönemlerde süregiden ve 'kültür', 'farklılık', 'kimlik' sınırlarının vurgulandığı yazın alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada belirtilmesi gereken olgu sayıları az da olsa küresel ekonomi ile toplumsal cinsiyeti birarada tartışan çalışmaların da varolduğu (Beneria, 1989) gerçeğidir, ancak bir diğer gerçek de 1970'li yıllarda kadın ve ekonomik gelişme ve 1980'li yıllarda ekonomik yeniden yapılanma süreçlerinde kadın işgücü dinamikleri üzerine odaklanan çalışmaların, 1990'lı yıllarda yön değiştirdiğidir. Bu bağlamda küreselleşen ekonomide kadın boyutunun yoğun olarak irdelenmemesi ve bunun karşısında 'kültür', 'farklılık', 'kimlik' boyutlarının yaygın biçinde sorgulanması düşündürücüdür. Kabul etmek gerekir ki ırk, sınıf, etnik altyapı bileşenleri ile zenginleştirilmiş toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmaları çok önemlidir. Toplumsal cinsiyetin içeriğinin yeniden tanımlanmasında bu bileşenlerin sınırlarının ve kesişme noktalarının sorgulanması önemli bir veridir. Ancak bir ekonomik aktör olarak 'kadın'ın küreselleşme sürecinde irdelenmesi 'kültür'ü baz alan tartışmaların gerisinde kalmaya devam ettiği sürece yeni açılımlar gerçekleştirilememektedir.

Küresel ölçekte toplumsal cinsiyetin içeriğinin değişimi ile ekonomik değişim arasındaki ilişki yeni açılımları olanaklı kılmaktadır. Başlangıç olarak geleneksel ataerkil tanımlamaların ekonominin uluslararasılaşması ile ortadan kalkmadığı, ancak küresel rekabet koşullarında dönüştüğü saptaması ile yola çıkılabilir. Öte yandan toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimi belgeleyen çalışmalar (Fernandez Kelly ve Sassen, 1995) baz alınarak, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde gerek değer sistemlerinde gerek kadın-erkek rollerinde varolan değişim iki boyutta incelenebilir. Birinci boyut ekonominin uluslararasılaşması ile önem kazanan ve yeniden yapılanması ile temel bir özellik durumuna gelen kadınların işgücüne katılımı olgusunun, onları özel alanla özdeşleştiren ideolo-

jileri sarsmasını ve kadını bir ekonomik aktör olarak tanımlayan yaklaşımları içerir. İkincisi ise özünde eşitlikçi olan sosyal hareketlerin katkısıyla gelişen bilinçliliğin kadınları kamusal alanda yeni roller aramaya ittiğini savunan ele alışları içerir. Kuşkusuz iki ele alış birarada çerçeveyi tamamlamaktadır, ancak yapısal ve ideolojik bir dönüşümü açıklamakta ele aldıkları öncelikler değişiktir.

Burada iki noktanın altını çizmek gerekir. Birincisi, toplumsal cinsiyetin içeriğinin değişiminde ekonomik değişimlerin önemini vurgularken, sosyal ve politik boyutların da incelenmesinin gerekliliği; ikincisi de toplumsal cinsiyet kavramının kadınları olduğu kadar erkekleri de içerdiği gerçeğidir. Başka bir deyişle ekonomik, sosyal ve politik süreçlerin kadınların konumunu ve bu konumun değişimini nasıl etkilediği sınanırken aynı süreçlerin toplumun diğer kesimini oluşturan erkekler üzerindeki etkilerini de sınamak önemlidir. Bu nokta burada incelenen yazın alanlarında görece ihmal edilmiş bir boyuttur. Oysa, toplumun değişik kesimlerinin farklılaşmış baskı mekanizmalarından etkilenme biçimlerini incelemek toplumsal cinsiyet irdelemelerine önemli açılımlar getirecektir. Bu olgu 1980'li yılların sonlarına doğru giderek artan bir önemle vurgulanmıştır (Beneria ve Roldan, 1987). Ayrıca 'kültür', 'farklılaşma', 'kimlik' boyutlarını irdeleyen analizlerle çakışma alanlarından birini oluşturması açısından önemlidir. Bu noktaya yönelik diğer bir değerlendirme de salt kadınlar için - kadınlar tarafından yapılan analizlere kısıtlanan çalışmaların kendilerini ayrıklama boyutunu da içlerinde barındıracakları saptamasıdır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet incelemenin öncelikli boyutu olurken, analiz birimini tanımlayan ekonomik, sosyal ve politik içerik incelemenin çerçevesini oluşturur. Son olarak altı çizilmesi gereken nokta gelişmiş ülkelerdeki toplumsal cinsiyet tartışmalarının ekonomik ve politik boyutlarının giderek zayıflamasının ve 'kültür', 'farklılaşma', 'kimlik' boyutlarını inceleyen tartışmaların öne çıkmasının sorgulanması gerekliliğidir (Sayer ve Walker, 1992). Bu analizlerde kullanılan kavramların özellikle gelişmiş ülkeler bağlamında geçerli olduğu ve yeni açılımlara yönelik olduğu savunulan bu kavramların önünün daha baştan kapatılmasının sakıncaları başka bir incelemenin alanını oluşturmakla birlikte burada da vurgulanması anlamlı olur.

Toplumsal cinsiyet ve ekonomik değişim ilişkilerini inceleyen yazın alanları gelişmiş ülkelerdeki analizlerinde farklılaşmış kimliklerin altını çizerek değişik gruplar üzerine yoğunlaşırken (siyah kadınlar, Latin Amerika kökenliler, göçmenler); gelişmekte olan ülkeler üzerindeki analizlerde ekonomik gelişme sürecinde kadının incelenmesi yeniden canlılık kazanmaktadır. Dahası, küreselleşme tartışmalarıyla en fazla ilişkilendirilen çalışmalar gelişmekte olan ülkeler üzerine yapılan analizlerdir. Bose ve Acosta-Belen'in (1995) Latin Amerika, Horton'un (1996) Asya üzerine derledikleri alan araştırmaları bu alandaki çalışmaların iyi örneklerindendir.

Burada irdelenmesi gereken soru şudur: gelişmiş ülkelerdeki toplumsal cin-

siyet ve ekonomik değişim tartışmalarının bir doyum noktasına gelmesi mi tartışma alanlarının bu toplumlara referansla 'marjinal' kalan kesimler üzerine yoğunlaşmasına neden olmuştur? Bunun içinde barındırdığı bir diğer soru, bu ülkelerde toplumsal cinsiyet tartışmaları 'marjinal' olmayan kadın gruplarının belli kazanımları elde etmesi sonucu ilgi alanlarını diğer gruplar üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar? İkinci sorunun yanıtının görece olumlu olması toplumsal cinsiyet grupları arasında ekonomik ve sosyal eşitliği öngören hükümet politikalarından toplumun tüm ögelerine yayılan bilinçliliğe kadar uzanan bir seri gelişmenin varlığı ile açıklanabilir. Ancak ekonominin küreselleşmesi ve küresel rekabetin artmasıyla oluşan yeni istihdam dokularının toplumsal gruplar arasında kutuplaşmayı yoğunlaştırdığı çok vurgulanmış bir gerçektir (Fernandez Kelly ve Sassen, 1995; Massey ve Meegan, 1989; Wekerle ve Rutherford, 1989). Ekonomik ve sosyal kutuplaşmanın bu kadar yoğun olduğu bir dönemde toplumsal cinsiyet ve ekonomik değişim tartışmalarının doyum noktasına gelmesi düşünülemez. Ayrıca küresel ekonominin krizler yaşadığı bu dönemde, krizlerden en çok kadın işgücünün etkilendiği belgelenmiştir (Nash, 1995). Bu anlamda küresel ekonomik değişimi inceleyen yazın alanlarında toplumsal cinsiyet boyutunun gerektiği kadar vurgulanmaması ile toplumsal cinsiyet ve ekonomik değişim tartışmalarının küresel ekonomiyi gözardı etmesinin eşzamanlı gerçekleşmesi düşündürücüdür.

KAYNAKÇA

Acosta-Belen, E. ve Bose, C.E. (1995) 'Colonialism, Structural Subordination, and Empowerment: Women in the Development Process in Latin America and the Caribbean', *Women in the Latin American Development Process* içinde, Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (der.), Philadelphia: Temple University Press, 15-36.

Acevedo, L.A. (1995) 'Feminist Inroads in the Study of Women's Work and Development', *Women in the Latin American Development Process* içinde Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (der.), Philadelphia: Temple University Press, 65-98.

Beneria, L. (1982, der.) *Women and Development: The Sexual Division of Labor in Rural Societies*, New York: Praeger.

Beneria, L. (1989) 'Gender and the Global Economy', *Instability and Change in the World Economy* içinde, MacEwan, A. ve Tabb, W.K. (der.), New York: Monthly Review, 241-58.

Beneria, L. ve Roldan, M. (1987) *The Crossroads of Class and Gender: Industrial Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City*, Chicago: University of Chicago Press.

Beneria, L. ve Sen, G. (1981) 'Accummulation, Reproduction, and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7: 279-98.

Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (1995, der.) *Women in the Latin American Development Process*, Philadelphia: Temple University Press.

Boserup, E. (1970) *Women's Role in Economic Development*, New York: St.Martin's Press.

Deere, C.D. ve Leon, M. (1982) 'Peasant Production, Proletarianization, and the Sexual Division of Labor in the Andes', *Women and Development: The Sexual Division of Labor in Rural Societies* içinde, Beneria, L. (der.), New York: Praeger, 65-93.

Elson, D. ve Pearson, R. (1989, der.) *Women's Employment and Multinationals in Europe*, Macmillan.

Enloe, C. (1989) *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley: University of California Press.

Fernandez Kelly, M.P. ve Sassen, S. (1995) 'Re-casting Women in the Global Economy: Internationalization and Changing Definitions of Gender', *Women in the Latin American Development Process* içinde, Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (der.), Philadelphia: Temple University Press, 99-124.

Fröebel, F.; Heinrichs, J. ve Kreye, O. (1980) *The New International Division of Labour*, New York: Cambridge University Press.

Hanson, S. ve Pratt, G. (1988) 'Spatial Dimension of the Gender Division of Labor in a Local Labor Market', *Urban Geography*, 9: 180-202.

Horton, S. (1996, der.) *Women and Industrialization in Asia*, Routledge.

Lim, L. (1985) *Women Workers in Multinational Enterprises in Developing Countries*, Geneva: International Labor Office.

Massey, D. (1984) *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Macmillan.

Massey, D. ve Meegan, R. (1989) 'Spatial Divisions of Labour in Britain', *Horizons in Human Geography* içinde, Gregory, D. ve Walford, R. (der.), Macmillan, 244-57.

Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale Women in the International Division of Labour*, New Jersey: Zed Books.

Nash, J. (1995) 'Latin American Women in the World Capitalist Crisis', *Women in the Latin American Development Process* içinde, Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (der.), Philadelphia: Temple University Press, 151-66.

Nash, J. ve Fernandez Kelly, M.P. (1983, der.) *Women, Men, and the International Division of Labor*, Albany: State University of New York Press.

Sayer, A. ve Walker, R. (1992) *The New Social Economy Reworking the Division of Labor*, Blackwell.

Ward, K.B. ve Pyle, J.L. (1995) 'Gender, Industrialization, Transnational Corporations, and Development: An Overview of Trends and Patterns', *Women in the Latin American Development Process* içinde, Bose, C.E. ve Acosta-Belen, E. (der.), Philadelphia: Temple University Press, 37-64.

Wekerle, G.R. ve Rutherford, B. (1989) 'The Mobility of Capital and the Immobility of Female Labor: Responses to Economic Restructuring', *The Power of Geography* içinde, Wolch, J. ve Dear, M. (der.), Boston: Unwin Hyman, 139-72.

Changing 'world orders', changing 'women': 'changing' contents of gender

Women have played a conspicuous role in the transformation of international economy. Discussion on the role of women in economic development had been initiated by Ester Boserup's classic book in 1970. 1970s had witnessed a considerable interest in the significant role(s) played by women through the process of economic development. Economic restructuring strategies and accompanying labor market dynamics of the 1980s brought about a heightened increase in the emphasis on female labor markets in both advanced and developing economies. Industrial restructuring and relocation at the regional, national and international scales have changed the composition of labor markets worldwide, and female labor has been one of the key concepts in conceptualizing the ongoing changes. An extensive discussion on female labor with reference to changing definitions of 'work' and 'gender' has taken place throughout the 1980s. Toward the end of 1990s, however, we are witnessing a decline in the enthusiasm regarding to the analysis of women's role(s) throughout the enormous changes taking place in the international economy. The recent emphasis on such issues as 'culture', 'differentiation', 'identity' should be taken as being complementary to discussions on globalization and gender in order to enrich the contents of gender even further. However, the lack of interest toward conceptualizing the dynamic relationship between the process of globalization and changing contents of gender constitutes an area of inquiry for further research.

"Ben bir multimedya sanatçısı..."

Orlan*

Ben bir multimedya sanatçısı, çok disiplinli ve/veya disiplinlerarası bir sanatçıyım.

Kadın bedenimi, kadın-sanatçı bedenimi her zaman yapıtımı kurmak için ayrıcalıklı bir malzeme olarak düşündüm. Çalışmalarım her zaman kadın bedeninin statüsünü sorgulamıştır; şimdiyle ilgili olarak toplumsal baskılar üzerinden ve geçmişle ilgili olarak sanat tarihinde yer alış biçimine dikkat çekerek.

Yirmi yıl boyunca Yahudi-Hıristiyan dinsel ikonografisi ve barok üzerine çalıştım, bunu da çok sevdiğim bedenim ve kendi imgemle yaptım.

Şimdiki performansım 30 Mayıs 1990 da New Castle, İngiltere'de daha önceki çalışmalarımın mantıksal devamı olarak ancak çok daha radikal bir biçimde başladı

Bu performansın iki başlığı var:

İlki:

"Azize Orlan'ın yeniden dünyaya gelişi":

madonna, bakire, azize gibi dinsel imgeleri yavaş yavaş benimseyerek ortaya çıkan kişiliğe gönderme yapıyor.

İkinci başlık:

"İmge - Yeni İmgeler"

Yeni işler yapmak, yeni keşiflerde bulunmak için görüntü değiştiren hindu tanrı ve tanrıçalarına gönderme yapıyor (benim için burada söz konusu olan göndermelerimi değiştirmek, Yahudi-Hıristiyan dinsel ikonografisinden Yunan mitolojisine geçmek), bunu her ameliyattan sonra yapacağım.

Bu performansın ısınarlama bir performans olduğunu söyleyebiliriz: aslında

(*) Sanatçı.

İngiliz "küratörler" (Rob La Fresnais ve John Belew) Haziran 1989 da "Fluxus ve Happening" çevresindeki bir gösteride Centre Georges Pompidou'da yaptığım performanslardan birine katılmışlardı. Daha sonra festivallerine katılmamı ve "90 lı Yıllarda Sanat ve Yaşam" adlı bir tema üzerine bir şey yapmamı önerdiler.

Bu öneride 80'li yılların sanatsal üretimiyle ilgili olarak düşündüğüm bütün kötü şeyleri yüksek sesle ve acımasızca söyleme imkanını buldum.

Böylece çağdaş sanat dünyasında olanlara karşı bir performans yapmaya karar verdim.

O yıllarda sanatçıların çoğu (elbette hepsi demiyorum!) topluma tümüyle ve pazar yasalarına da fazlasıyla uyum sağlamışlardı.

Dijon Ulusal Güzel Sanatlar Okulundaki öğrencilerim bana sık sık belli galerilere, belli ortamlara girmek ve yapıtlarını satmak için reçete soruyorlardı.

Ben bu tutumun karşısındaydım.

Beni ilgilendiren sanat karşı koymayla yakın ilişki içindedir, hatta bir karşı koymadır. *A priori* inançlarımızı altüst etmeli, düşüncelerimizi yerle bir etmelidir, normların dışında, yasaların dışındadır. Var olma nedeni bizi rahatlatmak, zaten bildiğimiz şeyleri bize yeniden sunmak değildir; hemen reddedilmek riskine rağmen risk almak zorundadır, sapkındır ve kendi içinde bir toplum projesidir.

Ve eğer bu deklarasyon çok romantik, hatta naifse!..Diyorum ki: Sanat dünyayı değiştirebilir, değiştirmek zorundadır, sanatın tek meşruiyeti budur.

Kurumsal tercihleri izleyen galerilerde çok hoş, çok düzgün, satışa hazır, boş ve kof, ya da en iyi şartla ustaca yapılmış şeyleri fazlasıyla gördük!...

Sanat evler için bir dekorasyon malzemesi değildir, çünkü bunun için zaten akvaryumlar, yeşil bitkiler, örtüler, perdeler ve mobilyalar var...

Benim çalışmalarım 70 li yıllarda başladı, (tam olarak 23 yaşındaydım, çünkü 30 Mayıs 1947 de doğdum -ve ilk sokak performanslarım 1965 de yapıldı, 18 yaşındaydım).

Sanat toplumla, siyasetle, ideolojiyle kavga halindeyken; sanatçıların entellektüel, kavramsal ve bazan fiziksel olarak kendilerini bütünüyle yapıtlarına verdikleri bir çağ...

O dönemde: 5 yıl boyunca Lyon'da düzenlediğim bir performans sempozyumunda cerrahiyi kullanmıştım bile. Acil olarak ameliyat olmam gerekmişti: söz konusu olan aniden ameliyata ihtiyacı olan bir bedendi. Durumu kendine karşı çevirerek, yaşamı estetik bir fenomen olarak değerlendirerek bu yeni serüveni kullanmaya karar vermiştim. Ameliyat odasına fotograf makinası ve video yerleştirdim ve hem fotoğraflar hem de video sanki ameliyat programlanmış bir performansmış gibi gösterildi.

Ameliyat deneyi şaka kaldırmaz ve bu deney çok yoğun oldu: bir gün şu ya da bu şekilde cerrahiyle tekrar çalışacağımdan emindim.

Kendime ihanet etmeden, daha önceki yöntemlerimle süreklilik gösteren bir

performans geliştirmek için bu yönelimlerime devam etmek istiyordum.

Geleceğe yönelmiş, ince alay teknikleri kullanan bir performans; en sevdiğim deyişlerimden biri şu: "Geleceği hatırla".

Kendim için ve kendimin ötesinde radikal bir performans...

Bu eyleme geçiş fikri bana Lacan'cı psikanalist Eugénie Lemoine Luccioni'nin bir metnini okuduğumda geldi.

Bütün ameliyat-performanslarıma başlık olarak: Luccioni'nin "Elbise" kitabından özetle şöyle diyen alıntıyı okuyorum:

> "Ten yanıltıcıdır... Yaşamda insanın teninden başka bir şeyi yoktur ... İnsan ilişkilerinde yanılma olur çünkü insan hiç bir zaman sahip olduğu şey değildir... Bir melek teni taşıyorum ama bir çakalım.. bir timsah teni taşıyorum ama bir köpeğim, bir zenci teni taşıyorum ama bir beyazım, bir kadın teni ama bir erkeğim; hiç bir zaman olduğum şeyin tenini taşımam. Bu kurala istisna olamaz çünkü hiç bir zaman sahip olduğum şey değilim..."

Bu metni okuyunca şöyle düşündüm: Çağımızda yavaş yavaş bu açığı kapatma yollarına kavuşuyoruz; özellikle cerrahi yoluyla...Dolayısıyla iç imgeyi dış imgeye dönüştürmek mümkün hale geliyor.

Transseksüellere gönderme yaparak kadından-kadına bir transseksüellik yaptığımı söylüyorum: kendini kadın gibi hisseden bir adam başkalarının da onu kadın olarak görmesini ister.

Bu durumu, bunun bir iletişim, bir kartvizit sorunu olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz.

Benim çalışmalarım klasik bir otoportre çalışması olarak düşünülebilir; başlangıçta bilgisayarlar yardımıyla geliştirilmiş olsa da klasik, ama kalıcı bir şekilde ete geçirilmesi gerektiğinde ne denebilir?... Kendi adıma bir "etsel sanat" dan söz edeceğim; kendi sanatımı başka sanatlar yanısıra bedensel sanattan da ayırmak için.

Konferansının bu noktasında "Etsel Sanat" manifestomdan bir bölüm okuyacağım

Tanım:

Etsel sanat klasik anlamda bir otoportre çalışmasıdır, ancak kendi zamanına özgü teknolojik araçlar kullanır. Şekil bozma ile yeniden şekillendirme arasında gidip gelir. Ete kaydolur çünkü çağımız bunu mümkün hale getirmiştir. Beden bir "değiştirilmiş *ready-made*" haline gelir, çünkü artık damgalanması yeterli olan o ideal ready-made değildir.

Ayrım:

Farklı olduğu *"Body Art"*ın tersine, Etsel Sanat acıyı arzulamaz; arınma kaynağı olarak acıyı aramaz, acıyı Kurtuluş olarak görmez. Etsel Sanat nihai plastik sonuçla değil, cerrahi-ameliyat-performans ve kamusal tartışma konusu haline gelmiş değiştirilmiş bedenle ilgilenir.

Ateizm:

Açıkçası, Etsel Sanat Hıristiyan geleneğinin mirasçısı değildir, tersine ona karşı savaşır! Bu geleneğin "beden-zevk" olumsuzlamasına işaret eder ve bilimsel bulgu karşısındaki çöküşünü gözler önüne serer.

Öte yandan Etsel Sanat başı vurulmuşlar ya da şehitlerle dolu bir ermişler öyküsünün mirasçısı da değildir, götürdüğünden fazlasını getirir, azaltmak yerine artırır, Etsel Sanat kendi kendini sakatlamak değildir.

Etsel Sanat bedeni dile çevirir ve Hıristiyanlığın ete bürünmüş söz ilkesini söze dönüştürülmüş et olarak tersine çevirir; yalnızca Orlan'ın sesi değişmemiş olarak kalacaktır.

Etsel Sanat ünlü "acı içinde doğuracaksın" sözünü anakronik ve gülünç bulur, Artaud gibi Tanrı'nın yargısıyla bitirir; şimdi artık analjezikler olduğu gibi çeşitli anestezi araçları da var, yaşasın morfin! Kahrolsun acı!...

Algı:

Artık acı çekmeden bedenimin açıldığını görebiliyorum!...Bedenimin en derin noktalarına kadar görebiliyorum: yeni ayna evresi. "Sevgilimin kalbini görebiliyorum ve muhteşem biçiminin geleneksel olarak çizilen simgesel yapaylıklarla hiç bir ilgisi yok."

- Sevgilim, dalağını seviyorum, karaciğerini seviyorum, pankreasına hayranım ve kaval kemiğinin çizgisi beni tahrik ediyor.

Özgürlük:

Etsel Sanat sanatçının bireysel özgürlüğünü öne sürer ve bu anlamda a priorilerle ve dikte edilmiş şeylerle de mücadele eder: bu yüzden toplumsal olana, medyaya kaydolur (bu skandal yaratır çünkü kabul edilmiş fikirleri yerle bir eder) ve adli yargıya kadar gidecektir.

Etsel Sanat estetik cerrahiye karşı değil ancak estetik cerrahinin özellikle kadın, ama aynı zamanda erkek etine de kaydolan standardlarına karşıdır. Etsel sanat feministdir, bu zorunludur. Etsel Sanat estetik cerrahiyle, ama aynı zamanda tıp ve biyolojinin bedenin statüsünü sorgulayan ve etik sorular soran uç teknikleriyle de ilgilenir.

Tarz:

Etsel Sanat baroku ve parodiyi, groteski ve kimsenin istemediği tarzları sever, çünkü Etsel Sanat sanat yapıtları kadar insan bedeni üzerinde de işleyen toplumsal baskılara karşı çıkar.

Etsel Sanat anti-formalist ve anti-konformisttir.

Benim için önemli olan sanatı ve yaşamı uç noktalarına kadar götürmektir.

Çalışmalarım ve etimde hayata geçen fikirler, bedenin toplumumuzdaki statüsü ve gelecek kuşaklarda yeni teknolojiler ve çok yakında ortaya çıkacak genetik güdümlemeler yoluyla bedenin ne olacağı konusunda sorular sorar.

Benim bedenim kamusal bir tartışma konusu olmuştur, çağımız için hayati önemi olan bu sorular buradan gelmektedir.

Bu performansın ilk başında Yunan mitolojisinden tanrıçaların temsillerini bir bilgisayar yardımıyla karıştırarak kendi otoportremi oluşturdum;

bu tanrıçalar (uzaktan bakıldığında) temsil ettikleri düşünülen güzellik için değil öyküleri için seçildiler

Özetlersek:

- **Diana:** tanrılara ve insanlara boyun eğmediği için, etkin hatta saldırgan olduğu, bir grubu yönettiği için;

- **Mona Lisa:** sanat tarihinin rehber kişiliği, nirengi noktası olarak, güncel güzellik ölçütlerine göre güzel olmadığı, bu kadının altında bir adam olduğu için. La Joconde'un altında Leonardo da Vinci'nin otoportresi olduğunu biliyoruz (bu da bizi bir kimlik sorununa götürüyor)

- **Psyche:** Diana'nın tam karşıtı olduğu, bizde kırılgan ve zayıf olan yanı çağrıştırdığı için.

- **Venüs:** Bir Rönesan imgesi olduğu ve Psyche ruh güzelliğini temsil ederken (benim mücadele ettiğim) etsel bir güzellik fikrini temsil ettiği için.

- **Europa:** Kendini serüvenlere bıraktığı, yüzü ufka dönük olduğu için

Kendi imgemi bu imgelere karıştırdıktan sonra; herhangi bir ressam nasıl yapıyorsa ben de bütün üzerinde öyle çalıştım, onu gizlice hazırlayan imgelerin görünmesine izin vermeden son portre ortaya çıkana kadar, durmak ve imza atmak mümkün olana kadar.

Benim karşı çıkışların ve öfkeme rağmen bazı dergilerde ve yayınlarda söylendiği ve söylenmeye devam edildiği gibi..

- Boticelli'nin Venüs'üne benzemek istemiyorum

- Gustave Moreau'nun (en sevdiğim ressam da değildir) Europa'sına benzemek istemiyorum. Bu ressamın Europa'sını seçtim çünkü çoğunlukla olduğu gibi bitmemiş bir tabloda yer alıyor!...

- Gérard'ın Psyché'sine benzemek istemiyorum

- Fontanebleau Okulu'nun Diana'sına benzemek istemiyorum.

- Leonarda da Vinci'nin Mona Lisa'sına benzemek istemiyorum...

Galeri ve müzelerdeki medyatik görüntülerin çalışmamın ayrılmaz bir parçası olduğunu söylüyorum, çünkü kısaltına alışkanlıklarına rağmen hedeflediğim bir kitle üzerindeki etkimi görmemi sağlıyorlar; bu zorunlu olarak sanatın mikro-ortamının parçası olmayan bir kitle.

Bu kadın kişilik tasvirleri benim için ilham örüleri oldular ve simgesel olarak çok derinlerde yer alıyorlar, böylece daha sonra üreteceğim yapıtlarda ortaya çıkmak üzere imgelerini yeniden verebilecekler

Başlangıçta bir cerrah bulmak zor oldu. Bir çok kez reddedildikten sonra küçük dokunuşlarla ilerleyen çok temkinli bir cerrah buldum. Bu nereye ayak bastığını anlamamı ve bir ameliyathanede nelerin harekete geçirilebileceğini, sınırların ve sınırlarının ne olduğunu, nasıl tepki gösterdiğimi, bedenimin nasıl tepki gösterdiğini değerlendirmemi ve ameliyatları giderek daha iyi yönetmemi sağladı.

Her ameliyat bir geçiş ritüeli olarak kuruldu.

Plastik sanatçı olarak soğuk ve stereotipleşmiş cerahhi estetiğe müdahele etmek ve onu başkalarıyla paylaşmak, onlarla karşı karşıya gelmek istedim: dekor dönüştürüldü, ameliyat ekibi ve benim ekibim ünlü terziler ya da benim tarafımdan ya da genç stilistler tarafından (Paco Rabanne, Franck Sorbier, Isey Miyake, Amerikalı stilist Lan Vu ve ekibi) giydirildi.

Her ameliyatın kendi tarzı var: bu karnavaleskten (ki bu benim için olumsuz bir niteleme değil, karnaval sözcüğü kökünde *"carne vaut"* -et değerlidir- anlamına gelir) ve baroktan geçerek *high-tech* stile gidiyor...

Çünkü sanat yapıtlarının bedeni, fiziği üzerine olduğu kadar kadın bedeni üzerinde de baskı olduğunu düşünüyorum.

Çağımız etten nefret ediyor, dergilere bakın, fotoğraflar bize bedenler ve bir renk sathı üzerinde yalnızca ağızlar, gözler ve burun deliklerinin kaldığı birbiri üzerine binmiş yüzler gösteriyor.

Sanat yapıtları belli ağlara, belli galerilere ancak belli kalıplara, zorunlu söyleyiş biçimlerine bağlı olarak girebilirler. Diğer tarzlar arasında parodik, grotesk, ironik tarzlar rahatsız edici, zevksiz bulunur ve çoğunlukla aşağılanırlar.

Ameliyat esnasında, yüzüme ameliyat yapılırken bile mümkün olduğunca uzun süre metin okurum. Bu son ameliyatlara otopsi yapılan ama sözü bedenden ayrılmışcasına devam eden bir kadavra görüntüsü veriyordu.

Her cerrahi-ameliyat-performans bir felsefi veya psikanalitik veya edebi metin üzerine kuruldu (Eugénie Lemoine Luccioni, Michel Serres, Hindu Sanskrit metinler, Alphonse Allais, Antonin Artaud, Elisabeth Betuel Fiebig, Raphael Cuir, Julia Kristeva...)

Ameliyathane benim sanat atelyem haline geliyor, bu nedenle imgeler üretme, kanımla film, video, fotoğraflar, desenler; yağlarım ve etimle kutsal emanetler ve daha sonra sergilenecek objeler yaptığımın bilincindeyim. Bu yapıtlar çeşitli ölçülerde özerk olmaya çalışıyor.

Malzemeye de performansların geliştirilmesini yöneten fikirleri, bir kez daha, kaydetmeye çalıştım, bu malzeme fikirlerin özünü verebilsin diye.

Dolayısıyla söz konusu olan, kendine bu tabu-edime geçiş özgürlüğünü tanıyan bir düşüncenin yapı taşlarını ortaya çıkartmaktı; yani herhangi bir sanatçı gibi; taraf tutmadan, toplum projesi ve/veya sanatsal sorunsaldan yola çıkarak bulunacak ve uygulanacak bir plastik çözüm sahibi olmak.

Dokuzuncu ameliyat-performansımdayım (bütün hayatım boyunca ameliyat yapmak, rekor kitaplarına girmek istemiyorum).

İlk altı ameliyat Avrupa'da iki fransız cerrahla yapıldı: Doktor Kamel Chérif Zahar, doktor Bernard Cornette ve bir Belçikalı cerrah olan doktor Perrequin.

Sekizinci ve dokuzuncu ameliyat da yedincisi (en önemlisi) gibi feminist bir cerrah olan doktor Marjorie Cramer tarafından New York'da yapıldı.

21 Kasım 1993 de yapılan yedinci ameliyat-performans bir kavram üzerinde

temellenmişti: *omnipresence* (her yerde aynı anda varolma).

New York'da Sandra Gering galerisinde, Centre Georges Pompidou'da, Toronto'da Mac-Luhan Merkezinde, Banff multi-medya merkezinde ve interaktif yayın araçları yoluyla ilişki içinde olduğumuz on kadar başka yerde uydu yoluyla naklen yayınlandı.

Dolayısıyla seyirciler dünyanın bir çok ülkesinden ameliyata katılabildiler ve ameliyat izin verdikçe doğrudan doğruya cevapladığım sorular sorabildiler.

Söz konusu olan cerrahi edimi kutsallıktan çıkarmak ve özel bir edimi şeffaf, kamusal bir edime dönüştürmekti.

Son üç ameliyatta benim anatomime göre olabilecek en büyük implantları, artı alnımın her iki yanından şakaklar üzerine (normalde yanakları yükseltmek için kullanılan) iki implant yerleştirdik, bunlar iki şişlik oluşturdu.

Gelecek ameliyat muhtemelen Japonya'da büyük bir burun oluşturmak için yapılacak: bu burun alından çıkacak (Maya heykellerinde olduğu gibi)

(Japonya'da ya da başka yerde bana teklif yapacak bir laboratuar bulursam biyoteknoloji ile de çalışmaya hazırım)

Bu ameliyat 3-4 ya da daha fazla yıldan önce olmayacak, çünkü teknik ve mali altyapıyı bulmak ve bütünlüğü içinde projeyi geliştirmek için zaman gerekiyor (bu anlamda çalışmalarım Christo ve Jean-Claude'un çalışmalarına çok yakın) ama her şeyden önemlisi, çünkü göze aldığım en büyük tehlike bu çok radikal, şok edici performansın kendisinden kaynaklanan tüm plastik çalışmayı gizlemesi; ayrıca şimdiki amacım bu performansın oluşturuluş sürecini tanıtarak ve altındaki soruları mümkün olan en geniş kitleyle tartışarak daha önceki ameliyatların sonucu olan yapıtları üretmek ve sergilemek.

Şu anda başka önerilerim de var: bunların arasında estetik ameliyat olmayan ama görünüşümü değiştirecek ve yeteneklerimi geliştirecek bir ameliyat da var. Sırsız aynadan bir heykel yapacağım, bu heykel ameliyathanem ve ameliyattan sonra da bir interaktif video enstalasyon olacak. Bundan sonra her ameliyat için ameliyathanemi kendim kuracağım ve bu plastik yapıtlarımın ve dolayısıyla da sergilerimin bir parçası olacak.

Benim çalışmalarım estetik cerrahiye değil, güzellik standardlarına, giderek daha çok kadın bedeninde ...ve erkek bedeninde kendini gösteren hakim ideolojiye karşı.

Feministler beni estetik cerrahiyi gerçekten de kullandığım için eleştiriyorlar. Feminist olduğum halde estetik cerrahiye karşı değilim ve bunu açıklayabilirim: geçmişte 40 ila 50 yıllık bir bir yaşama beklentimiz vardı, şimdi ise 70 ila 80'e çıktı (ve durmadan yükseliyor). Hepimiz ayna karşısında bir gariplik hissi duyarız, bu his yaşlandıkça daha da artar; bazıları için bu dayanılmaz olur çünkü artık kendilerini tanıyamazlar ve bu durumda estetik cerrahi çok olumlu bir şeydir (bir biçimde bu cilt hastalığıyla mücadele edecek ilacın bulunmasını beklerken)

Elbette estetik cerrahi zorunlu olmamalı.

Burada da toplumsal baskı bireysel arzu ve otoportreden daha önemli olmamalı.

İster estetik olsun ister başka türlü, cerrahi kulllanmak doğal değil, ancak enfeksiyondan ölmemek için antibiyotik almak da!...Bu yüzyılımıza özgü bir deney. Mümkün deneylerden biri...Seçime bağlı olarak...

Ben cerrahiyi araç olarak kullananan ve estetik cerrahiyi amacından (güzelleştirme, gençleştirme) saptıran ilk sanatçıyım.

Avustralyalı sanatçı Stelarc benim gibi bedenin artık geçerliğini yitirmiş bir şey olduğunu düşünüyor. Beden artık içinde bulunduğu duruma karşı duramıyor. Hamamböcekleri gibi hızla değişiyoruz, ancak hafızaları bilgisayarlarda olan hamaböcekleriyiz, kendi tasarladığımız uçakları, arabaları kullanıyoruz oysa bedenlerimiz bu araçların hızı için tasarlanmamış ve her şey gitgide daha hızlı gidiyor. Biz kadınlar giderek daha uzun yaşıyoruz, ancak genç öldüğümüz zamanlardaki gibi 45-50 yaşından sonra çocuk yapamıyoruz.

Ne zihinsel ne de bedensel olarak hazır olmadığımız bir dünyanın yol ayrımındayız.

Psikanaliz ve din, "bedene saldırmamak gerekir", kendini olduğu gibi kabul etmek gerekir demek konusunda anlaşıyorlar. Bunlar ilkel, ananevi, anakronik düşünceler. Bedene dokunursak dünyanın başımıza yıkılacağını düşünüyoruz!...

Yine de bir çok kazaya uğramış yüz yeniden yapıldı. Bir çok insana organ nakli yapıldı, hem de kaç tane! Kaldırılmış ya da kısaltılmış burunlar fiziksel ya da psikolojik sorun yaşamadan havayı soluyor.

Yine de dişlerimizi değiştirmekte, kullanılamaz hale gelmiş bir diz kapağı ya da kalça kemiği yerine aynı işi gören bir plastik parçası koymakta tereddüt etmiyoruz!

Hala doğanın kararları karşısında eğilmek zorunda olduğumuza inanıyor muyuz? Bu keyfi olarak dağıtılmış gen piyangosuna?...

Benim çalışmalarım doğuştan, katı, programlanmış olana, doğaya, DNA'ya ve tanrıya karşı savaş halinde!...

Dolayısıyla tanrıya birazcık inanılıyorsa çalışmalarımın bir küfür olduğu söylenebilir. Ben tanrıya inanmıyorum.

Bu kafesin parmaklıklarını kırmak için bir girişim, radikal ve rahatsızlık verici bir girişim.

Bu sadece bir girişim.

Ameliyatlarımdan birini organsız bir beden düşleyen Antonin Artaud'nun bir metni üzerine kurdum. Bu metin çağdaşı şairlerin adlarını sayıyor, sonra bu şairlerin kaç kere sıçtıklarını, kaç kere işediklerini, kaç saat uyuduklarını, ne kadar zaman yemek yediklerini, yıkandıklarını söylüyor ve bütün bunların yaptıkları topu topu elli sayfalık sihirli üretime (yaratıya verdiği ad bu) bütünüyle orantısız olduğunu söylüyor...

Acı üzerine bir kaç söz, bu çalışmanın mümkün olduğunca az mazoşist olmasını istiyorum, ama ödenecek bir bedel var: anestezistlerin asla hoş olmayan iğneleri!...(ameliyat olmaktansa dostlarımla şampanya ya da iyi bir şarap içmeyi tercih ederim!...) Bununla birlikte herkes biliyor: tıpkı dişçideki gibi, iğne yapılırken sadece bir kaç saniyeliğine yüz buruşturulur... Mecburen bir kaç iğne var, dolayısıyla ben de bir kaç kez yüzümü buruşturuyorum...

Ama çocuk yapmanın acılarını tadarak doğaya borcumu ödemediğim için kendimi mutlu hissediyorum,...

Ameliyat sonraları az çok rahatsız, az çok acılı geçiyor, dolayısıyla ben de herkesin bu durumda alacağı şeyi alıyorum: mümkün olan en güçlü ağrı kesicileri.

Dostum sanatçı Ben Vautier'nin dediği gibi

"Sanat pis bir iş, ama birinin yapması gerek."

Aslında acı çeken her şeyden önce görüntülere bakan seyirci kitlem ve video bandları montajlarken kendim.

Kendimi üst düzey bir sporcuya benzetiyorum: antrenman, sınırları aşmak gereken performans anı (ki bu efor ve acı olmadan olmuyor) ve sonra da bunların telafisi var.

Atlantik Okyanusunu tek başına geçen bir sporcu gibi biz de ille de deli olmadan delice şeyler yapıyoruz...

"Bedenimi sanata verdim" çünkü ölümümden sonra bedenim bilime adanmayacak, bir müzeye konulacak, mumyalanacak ve/veya reçineya katılacak, interaktif videolu bir enstalasyonun ana parçası olacak.

Ameliyatlar bittiğinde bir reklam ajansına gidip bana bir sanatçı adı ve soyadı ve bir logo önermesini isteyeceğim, daha sonra bir avukat tutup yeni kimliklerimi yeni yüzümle kabul etmesi için cumhuriyet savcısına gideceğim.

Bu toplumsal dokuya kaydolan bir performans, mahkemeye kadar gidecek bir performans (eğer bu imkansız olursa, her halükârda girişim ve avukatın dilekçesi çalışmanın birer parçası olacak).

Ancak transseksüellerin arzusunun tersine, ben tanımlanmış ve kesin bir kimlik istemiyorum, göçebe, çok, hareketli, değişken kimliklerden yanayım...

Sorularınıza cevap vermeden önce bitirmek için Michel Serres'in metninden iki bölüm okuyacağım. Bu metin altıncı cerrahi ameliyatım için tual görevi yaptı, ilk bölümü bir dizi röliker yapmak için kullandım.

Bu dizinin arkasındaki fikir, kendini hep aynı biçimde göstererek ve hep aynı metinle, ancak beden tükenene kadar her defasında başka bir çeviriyle, artık röliker'in merkezine koyacak et kalmayıncaya kadar her defasında başka bir dilde, olabildiğince fazla röliker yapmaktı... et ve söz arasındaki bir ilişkiyi ortaya çıkartarak...

> "Dövmeli, iki eli uz, hermafrodit ve melez canavar, şu anda derisi altında bize ne gösterebilir? Evet, kan ve et. Bilim, laboratuarlarda uzun zamandır yaşamdan söz edilme-

diğini itiraf etmek için organlardan, işlevlerden, hücrelerden ve moleküllerden söz eder, ancak bedenin belli bir yerinde, şimdi ve burada, kaslar ve kan, deri ve tüy, kemik, sinir ve çeşitli işlevlerin karışımına ad veren şeyi, yani bilginin analiz yoluyla ayırdığı şeyleri bir araya getiren etin adını anmaz ..."

Bu metnin alıntıladığım ikinci bölümü röliker için kullanılmadı, ancak ameliyat esnasında okundu ve bir video için kullanıldı

"Başarısız tiyatro oyunundan bıkkın, komedinin trajediye dönmesinden irkilmiş, gülmeye gelip düşünmek zorunda bırakılmaktan hayal kırıklığına uğramış seyircilerin çoğu salonu çoktan terketmişti. Uzman bilginler kuşkusuz kendi adlarına bilgilerinin her parçasının palyaço kıyafetine benzediğini böylece anlamıştı, çünkü her biri bir kaç başka bilimin ve hemen hemen tüm bilimlerin kesişme ya da birbirine müdahele noktasında çalışıyordu. Böylece akademileri ya da ansiklopedileri sanatın komedisine resmi olarak katılıyordu..."

Orlan: Gövdenin dili

*Meyda Yeğenoğlu**

5. Uluslarası İstanbul Bienali kapsamında İstanbul'a gelen Fransız sanatçı Orlan'ın sanatı hakkında gerek Bienal'de yer alan işi gerekse yaptığı panel konuşması sayesinde daha detaylı bilgi edinme fırsatını bulduk.[1] Orlan'ın özgün sanatsal pratiği karşısında rahatsızlık duymamak mümkün değil, çünkü bir kadının bedenin ve yüz derisinin kesilip biçilişini ve kanayışını görmek, bu derinin altında çeşitli medikal aletlerin sokuluşunu ve derinin altındaki hareketlerini izlemek son derece çarpıcı. Orlan'ın sanatı kimliğe, kadınlığa, gövdenin içinin görünmesine ait yerleşik tabulara, Hıristiyan geleneğe, medikal pratiğe, teknolojiye ilişkin önemli sorular soran ve sordurtan bir pratik. Önce kısaca Orlan'ın ne yaptığından söz edelim. Orlan 1990 yılından bu yana yaklaşık yedi estetik operasyon geçiriyor. Bu operasyonlarda Orlan sadece lokal anestezi alıyor, yani tüm ameliyat süresince ayık kalıyor. Dahası, Orlan tüm ameliyat odasını sanatını icra ettiği bir performans mekânına dönüştürüyor. Gerek ameliyatı yapan doktor(lar) gerekse diğer sağlık personeli Orlan'ın seçtiği ve çeşitli tasarımcılara (örneğin Paco Rabanne) hazırlattığı kostümleri giyiyorlar. Ameliyat odasını çeşitli aksesuarlarla dekore ediyor. Orlan ameliyat-performans esnasında ayık olduğundan her operasyona başlık olarak Luccioni'nin *La Robe*'u (Elbise)[2] metninden bir alıntı okuyarak başlıyor ve tüm operasyon-performans videoya kaydediliyor. Orlan'ın İstanbul Bienali'nde yeralan "iş"i, geçirdiği operasyonları gösteren video gösterisiydi.

Burada hemen belirtelim ki Orlan'ın geçirdiği bu operasyonların hiç biri "zorunluktan" kaynaklanmıyor, ne de Orlan'ın hedefi daha "düzgün" bir gövdeye

(*) ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

1 Bu sayıda bu metni okuma fırsatını bulacaksınız.

2 Luccioni bu metinde derinin yanıltıcılığından söz ediyor.

veya daha "güzel" bir yüze sahip olmak (burada kullandığım haliyle "düzgün" ve "güzel", *Elle*, *Vogue* vs. gibi dergilerde kabul gören ve yaygın olarak dolaşımda olan nosyonlara gönderme yapıyor). Orlan bu operasyonları "güzelleşmek" için yaptırmadığı gibi (örneğin ameliyatlardan birinde Orlan genellikle elmacık kemikleri bölgesine konmak üzere tasarlanan implantları şakak kemiklerine koydurtuyor) çirkinleşmek için de yaptırmıyor. Orlan'ın bu operasyonlarla hedeflediği şey tam da erkek söylemi tarafından tanımlanan güzellik stereotiplerini yerinden oynatmak, çünkü bu stereotipler bütün kadınları belli bir güzellik normuna göre aynılaştırma prensibine dayanıyor. Ancak Orlan'ın hedefinin basitçe güzellik ve çirkinlik nosyonlarına ilişkin karşıtlığı altüst etmek olduğunu düşünmek onu çok sınırlı bir biçimde değerlendirmek olacaktır. Orlan'ın meselesi basitçe güzellik veya çirkinlik nosyonları değilse nedir? Bunu değerlendirmek için Orlan'ın yine Bienal kapsamında düzenlenen panelde verdiği konuşmaya bakmamız gerekecek.

Orlan konuşmasına operasyon teriminin anlamına bir vurgu yaparak başladı. Fransızcada operasyonun aynı zamanda müdahale anlamına geldiğinin altını çizdi ve müdahalenin işin bir parçası olduğunu söyledi. Orlan, kendisinin ne kadın ne erkek olduğunu, hem kadın hem erkek olduğunu yine Fransızca dili ile oynayarak belirtti: kadın terimini eril artikel (*un femme* yerine Orlan *une femme* kullandı) ile birlikte kullanması karşıtlıklara dayanan kadın/erkek kimlik kategorilerini muğlaklaştırması veya bulanıklaştırması olarak değerlendirilmeli. Kimliğin bozulmasıyla yeniden oluşturulması arasında gidip gelen bir sanatsal pratik. Orlan, bu operasyonlarla "yavaş yavaş oluşan bir kimlik"den, bir reenkarnasyondan (yeniden doğuştan) söz ederek bir anlamda dualist kimlik kategorilerinin dışında bir üçüncü terimin oluşumuna ve bu oluşumu kendinin gerçekleştirdiğine dikkat çekmek istedi. Ameliyathaneyi bir sanatçı atölyesi gibi değerlendirmemiz gerektiğini belirtirken, Orlan bizzat yağıyla, etiyle bedeniyle yeni objeler yaptığını ve bu eserlerin amacının özerk olmak olduğunu belirtti. Orlan'ın kadın ve erkek kimlik kategorilerini bozundurmayı hedeflerken bunun nesnesi olarak neden bizzat kendi gövdesini seçtiğini ve bu seçimin Orlan'ın kadın olması ile nasıl ilişkili olduğu üzerine düşünmemiz gerektiğine inanıyorum. Orlan'ın müdahale alanı olarak belirlediği alanlar hiç de rastlantısal değil. Bunlar din ve tıp: yani gövde, özellikle de kadın gövdesi üzerinde hakimiyet kuran patriarkinin en temel iki direği. Önce Orlan'ın Hıristiyan gelenekle olan ilişkisine bakalım.

Pratiğini etsel sanat *(carnal art)* olarak tanımlayarak, Orlan onu gövdesel sanattan *(body art)* ayırt ediyor. Hıristiyan geleneğe bir karşı koyma olarak tanımladığı bu etsel sanat, Hıristiyanlıkta olduğu gibi bedensel acıyı bir arınma aracı olarak görmüyor. Teknolojinin olanak tanıdığı yeni imkanlarla Orlan gövdesini acı hissetmeden bir müdahele aracına dönüştürebiliyor. Acının yerine, Hıristiyanlığın inkar ettiği gövdenin hazzı prensibini öne çıkartarak, teknolojik geliş-

melerin karşısında Hıristiyanlığın acı prensibini gülünç kılıyor ve onun zayıf ve kör noktasını açığa çıkartıyor. Orlan'ın ifade ettiği biçimiyle söyleyecek olursak, O Hıristiyan gelenek karşısında "yaşasın morfin, kahrolsun acı" diyerek acı çekme geleneğine müdahale ediyor, onu yerinden ediyor. Orlan'ın sanatında artık acı çekme prensibi lokal anestezi ve uyuşturucular sayesinde bir parodiye dönüşüyor, anakronistik hale geliyor. Dahası Orlan'ın seçtiği kostümler tüm performansını karnavalvari bir şova dönüştürerek Hıristiyanlığın karşısına ironik ve grotesk olanı koyuyor.

Medikal söylem ve pratik, etsel sanatın feminist olması gerektiğini belirten Orlan'ın pratiğinin bir diğer müdahale nesnesini oluşturuyor. Gövde, bildiğimiz gibi Hıristiyan geleneğin olduğu kadar medikal söylemin de önemli bir nesnesi. Medikal söylemin kullandığı gövde tanımı, gövdeyi doğal ve gündelik olana ait gibi ele alan Hıristiyan geleneğin ve felsefe geleneğinin bir uzantısıdır. Bu anlamda gerek Hıristiyanlığın gerekse felsefenin somatofobik (gövdeden nefret etme) olduğunu söyleyebiliriz. Her iki gelenekte de gövde zihine ikincil görülmüş, zihinsel faaliyete bir tehdit unsuru olarak anlaşılagelmiştir. Gövdeye ve gövdenin irrasyonal güçlerine dizgin çekmesi gereken, hakim olması gereken şey zihin olmuştur. Felsefe tarihine damgasını vuran madde ve ruh ikilemi, Tanrı tarafından verilen ruh ile, günahkar, fani ve haz prensiblerine dayanan gövde ikileminin bir anlamda devamı olmuştur. Daha sonra kendini Kartezyen dualizmde ifade edecek gövde-zihin ikileminde, zihin ve gövde, tanımları gereği birbirlerini dışlayan terimler olarak kurulmuştur. Gövdeye ilişkin bu hakim anlayış temellerini Kartezyen felsefeden almıştır. Doğa bilimleri, özellikle de biyolojinin ve tıbbın temel nesnesi olan gövde de bu tanımlamadan nasibini almıştır. Medikal ve biyolojik gelenekte de gövde fizyolojik, doğal, ve adeta hayvansal olanın bir uzantısı olarak değerlendirilir. Medikalize olmuş bu Kartezyen gövde tanımı, gövdeyi doğanın ve gündelik alana ait gibi ele alan Hıristiyan geleneğin bir uzantısıdır. Gövdenin duyumları, eylemleri, hareketleri ve süreçleri daha alçak bir düzeye, yani doğal ve hayvani olana yakın olan olarak değerlendirilir. Her iki geleneğe de ortak olan temel özellik, gövdenin süreçlerinin karmaşıklığını yadsıması, yani gövdenin karmaşık kültürel ve pisişik süreçler tarafından kurulduğu kadar, gövdenin de bu süreçleri kurmakta ve etkilemekteki gücünün inkarıdır.

Gövde/zihin ikilemi diğer bir dizi ikili karşıtlıklarla da eşleştirildiğinden bu karşıtlıklar birbirlerinin yerine geçer ve bunlar birbirleriyle değiş-tokuş edilebilir karşıtlıklar olarak kodlanmıştır. Bunlardan bazıları doğa/kültür, içerisi/dışarısı, form/madde, kadın/erkek karşıtlıklarıdır. Ancak bunlar masum karşıtlıklar değildir; kutuplaşmış olarak varoldukları için aynı değeri taşımazlar. Aralarındaki ilişki bir egemenlik ilişkisidir. Egemen terim kendi karşıtı terimi öteki olarak olumsuzlaması sayesinde kendini kurabilmektedir. Burada bizim açımızdan önemli olan zihin/gövde karşıtlığının, erkek/kadın karşıtlığı ile eşleşmesidir. Felsefe, feminen olanı, onu "zihinsel olmayan" olarak, yani gövdesel olanın

alanı olarak kodlayarak zihnin alanının dışına atmıştır. Bu anlamda belli bir bilme ve rasyonalite biçimi olarak felsefi düşünce gövdeyi dışlaması, yani erkeği gövdesellikten soyutlayarak ve buna karşın zihni gövdeden kopuk kılması sayesinde kadını düşüncenin öznesi değil nesnesi olarak konumlayagelmiştir. İşte bu nedenle, kadın felsefenin ve felsefi geleneği miras edinen başka bilme biçimlerinin hep bilinmeye ve araştırılmaya muhtaç muamma nesnesi olmuştur.

Yukarıda kısaca özetlediğim ve Hıristiyan ve felsefi geleneğin paylaştığı bu ortaklık medikal ve biyolojik söylemin de tanımlayıcı özelliği olmuştur. Tıp ve biyoloji, patriarkal düşüncenin kendine en verimli ifade alanı bulduğu alanlardan olagelmiştir. Tıbbın "bilimselliğinden" de güç alan patriarkal düşünce kadını ikincil konuma itmesini onu gövdenin alanına hapsederek meşruluğunu kurmuştur. Kadın gövdesi aklın kontrolu altında olmayandır. Kadın cinselliği ve doğurganlığı kadınlığı tanımlayan temel özellikler olmuştur. Kadın/erkek karşıtlığı ile gövde/zihin karşıtlığı arasında kurulan homoloji sayesinde, erkek zihinsel olanla, kadın da gövdesel olanla özdeşleştirilmiştir. Kadın gövdesinin özgüllüğünü tanınmak yerine, patriarki bu gövdeyi doğal olana daha yakın ve böylece doğanın güçleri tarafından yönetilen, hormonal dalgalanmaların kaprisine tabi ve böylece zihninsel faaliyet açısından yetersiz olarak tanımlamıştır. Kadın gövdesini ve biyolojisini yetersiz olarak kodlayabilmek ancak tekil bir gövde tanımını, yani erkek gövdesini norm olarak almakla mümkün olabilmiştir. Kadınının gövdesel özgüllüğünü yadsıyan bu düşünce, kadının farkını eşitsizlik olarak kurmayı mümkün kılmıştır. Kadın bu gövdesel özelliklerinden dolayı daha doğal, biyolojik ve ve gövdesel olanla özdeşleştirilmiş, bu da erkeğin zihinsel ve kavramsal mekanı kendine ait olarak özgürce özgürce işgal etmesine ve kendine mal etmesine olanak tanımıştır. Kadın ile gövdenin özdeşliğini kuran din, felsefe, medikal/biyolojik ve patriarkal söylemin karşısında feministlerin gövde sorununu politik mücadelenin merkezine yerleştirmelerinde bu gövde anlayışına bir tepki vardır.

Zihni ayrıcalıklı konuma yerleştiren bu söylemsel evrende, kadın doğal ve biyolojik olarak tanımlanan bu gövdenin en asli temsilcisi olarak ele alındığından, patriarkal düzende kendini ifade edebileceği, kendi özgülluğünü ve farkını eklemleyebileceği bir söylemden yoksun kalmıştır. Özne olmanın, yani dil içinde bir konuşma konumu edinebilmenin koşulları zihinle özdeşleştirilen erkeğin hakimiyeti altında kaldığından, kadının patriarkal prensiplere göre kurulmuş bu dil içinde kendini "ben" olarak yani bir özne olarak konumlayabilmesine olanak yoktur. Yani kadın kendi farkını eklemleyebileceği farklı bir dile veya sembolik evrene sahip değildir. Kadının bu sembolik evrende yer alışı ancak kendi özgüllüğünü ve farkını inkar ederek erkek bir konum almasıyla mümkündür. Bir başka deyişle, kadına sunulan seçenekler ya onun erkek egemen dil içinde bir konum alması -ki bu onun farkını yadsımasıyla ve erkek konumuna yerleşmesiyle mümkün olacaktır- ya da kadın, konuşma konumundan, yani "ben" diyebilen

özne konumundan ihraç edilmesidir. Bu da çok açıkca görülebileceği gibi gerçek bir seçim değildir: kadın ben/özne olmak ve böylece farkını inkar etmekle özne olmamak arasında bir seçimle karşıkarşıya kalmıştır. Tabii burada hemen belirtmeliyiz ki bu söylemlerin etkileri basitçe kadın ve erkeğin kendileri ve gövdeleri hakkında belirli düşüncelere sahip olmaları sonucunu doğurmamıştır. Bunlar bizzat kadının (ve erkeğin) gövdesinin maddi kuruluşunu şekillendiren, bu gövdeler üzerine kendilerini yazan söylemler olarak varolmuşlardır.

Yukarıda gövde, kadınlık, patriarki ve gövdenin maddi kuruluşuna ilişkin geliştirdiğim tezler ışığında bakıldığında, Orlan'ın gövdesini bir müdahale aracı olarak kullanması oldukça anlamlıdır. Orlan konuşmasında "antibiyotik almanının" gövdeyi operasyonla dönüştürmekten daha az bir müdahaleye tabi tutmak olmadığını söylerken dikkatimizi çekmek istediği nokta gövdenin herzaman, heryerde zaten bir dizi müdahaleye tabi olduğuydu. O halde Orlan'ın müdahalesini bu tür müdahalelerden ayırt eden özelliği nedir?

Yukarıda gövde ve dil arasında kurduğum ilişkiye tekrar dönmek istiyorum. Orlan konuşmasında, etsel sanatın, Hıristiyan gelenekte olduğu gibi kelamın beden bulması prensibine değil, bedenin dile dönüşmesi, bedenin kelam olması prensibine dayandığını belirtti. Yukarıda patriarkal sembolik evrenin kadına aktif bir özne konumu tanımadığından ve böylece ona kendi özgüllüğünü eklemleyebileceği bir konuşma konumu tanımadığından, kadının bir özne konumuna yerleşebilmesinin imkansızlığından söz ettim. Bu durumda kadının özerk bir özne konumu edinebilmesinin belki de tek koşulu bizzat gövdesini bir dile, bir konuşma aracına dönüştürmesi. Gövdesinin doğal olmayan bir satıh, medikal ve diğer söylemlerin üzerinde kendilerini kazıdıkları ve kurdukları maddi bir zemin olduğunu göstermek ve böylece bu kuruluşa bir müdahalede bulunmak için Orlan'ın belki de gövdesinden başka, gövdesini dile dönüştürmekten başka hiç bir aracı yok. Eğer dili ve söylemi basitçe dış dünyayı yansıtan ve temsil eden bir araç olarak değilde, maddiliği ve gerçekliği kurma gücüne sahip bir pratik olarak ele alırsak, Orlan'ın pratiğinin de gövdesini bir kalem/kâğıt gibi kullanarak, yani üzerine başka söylemlerin yazıldığı bir zemin olarak müdahale aracına dönüştürmesini bir başka dil kurma girişimi olarak düşünebiliriz. Orlan kadın gövdesini kuran/yazan medikal pratiği ve söylemi bizzat bu söylemin kendi araçlarını kullanarak yerinden etmeye çalışıyor. Bu anlamda Orlan'ın sanatının, sistemin ilkelerini yerinden oynatmak için sistemin dışında başka temiz bir gerçeklik olmadığı prensibine dayanan yapıbozumsal *(deconstructive)* bir sanat olduğunu iddia edebiliriz. Orlan'ın gövdeye ilişkin hakim temsillerin işleyişini bizzat bu temsillerin kendi araçlarıyla ters-yüz etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bütün bir Hıristiyanlık, felsefi ve medikal ve bunların bir uzantısı olarak patriarkal söylemin kadın ve gövde ile ilişkisi dikkate alındığında, ne Orlan'ın kadın oluşu nede onun bizzat gövdesini yeni bir dilin, kadınlığın ve gövdenin kurulması için müdahale aracı olarak seçmesinin hiç de tesadüfi

olmadığını söylemeliyiz. Orlan belki gövdesinin kontrolünü tümüyle eline alamasa da (ki bu nasıl mümkün olabilir ki?) zihnin ötekisi olan gövdeyi müdahele aracına dönüştürüyor. Her bir ameliyatın "plastik yeniden kuruluşun bir parçası oldu" diyor. Bu bozundurma/yeniden kuruluş arasındaki git-gelde, başta da söylediğim gibi, yeni bir kimlik, bir üçüncü terimin oluşumunda söz edebiliriz. Bu son nokta beni panelde yer alan konuşmacılardan Ali Akay'ın Orlan'a ilişkin oldukça problemli bulduğum bir değerlendirmesine getiriyor. Ali Akay, Orlan'ın sanatının Deleuze ve Guattari'nin kimliksizleşme politikasının ve organsız beden haline gelişin bir örneği olarak değerlendirdi. Hiç bir zaman zaten özerk bir kimliğe ve özne konumuna sahip olmamış kadının bu müdahalesini kimliksizleşme olarak değerlendirmenin ancak erkek bir konumdan söylenebileceğini düşünüyorum. Orlan bu müdahaleler aracılığıyla kimliksizleşmiyor (çünkü kadın olmak demek zaten bir anlamda erkeğin işgal ettiği kimlik konumundan ihraç edilmek ve kimliksiz olmak demek) ama kadın olmanın, kadın gövdesine sahip olmanın kadını nasıl imkansız bir ikilemde bıraktığını bizzat gövdesini bir müdahale aracına dönüştürerek gösteriyor: ya kadın olup hepten bir gövdeden ibaret olacaksın (yani rasyonalitenin, zihnin ve tüm diğer aşkın değerlerin dışında kalacaksın) ya da bizzat gövdeni sana bu konuşma konumu edineceksin.

Levent Tezcan'a yanıt: Kemalizm, gelenek ve demokratik açılım

*E. Fuat Keyman**

1990'lı yıllar hem yaşadığımız geç-modern dünyada hem de Türkiye'de, "modern siyasal aklın" karşı karşıya kaldığı kriz durumunu, bir "siyasal çıkmaz", ya da "meşruiyet ve yönetsellik krizi" biçiminde sahnelemekte. Geç-modern dünya bir taraftan modern siyasal aklın *modus operandi*'sini kuran ilerleme (ekonomik gelişme) ve özgürlük (demokratikleşme) söylemlerinin post-modern bir sorgulanma sürecine sokulması durumunu yaşıyor. Farklılıkların tanınması, modernite içinde marjinalleştirilmiş kimliklere konuşma alanının yaratılması, ötekine karşı etik sorumluluk, çoğulculuğun olumlu ve toplumsal yaşamı zenginleştirici bir değer olarak siyasal söyleme taşınması. Modern siyasal aklın post-modern eleştirisinin bu gönderim noktaları bize en basit ifadesiyle şu önermeyi yapıyor: farklılık taleplerinin seslendirildiği toplumsal yaşamda, siyasal aklın işlevi bu talepleri denetlemek değil, farklı olanların beraber yaşamalarını olanaklı kılacak bir vizyon geliştirmektir. Bu anlamda erdem, bilgi ya da iktidar değil, farklılığın tanınması, Lyotard'ın sloganıyla, "totaliterlikle özdeş bütünsellik anlayışına karşı savaş, aynılığa karşı farklılığın kutsanmasıdır". Fakat bununla birlikte, Bosna'dan Ruanda'ya "milliyetçiliğin kara baharı"nı (Bora:1995) bize yaşatan etnik-milliyetçilik, medeniyetler-çatışması söylemiyle öteki olarak gördüğü her varlığı yok eden dinî köktencilik, Siyahi oyuncuların Fransız milli futbol takımında oynamasını kendisine yediremeyen meta-ırkçılık gibi toplulukçu siyasal statejilerin söylemsel temelini kuran da fark nosyonudur. Geç-modern dünya, bu bağlamda, hem farklılıkların ifade edildiği, hem de bu ifadenin bir taraftan demokratik diğer taraftan dinî/etnik/meta-ırkçı söylemlerle eklemlendiği bir "post-modernite durumu"nun yaşandığı bir dünya.

(*) Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Kültürel kimlik/fark kurgusunun siyasallaşmasını niteleyen post-modernite durumu, modern siyasal aklın karşı karşıya kaldığı krizin çözümlenmesinde ele alınması gereken önemli bir tarihsel bağlamı, bir üst-belirleme ilişkisini oluşturuyor.

Post-modernite durumu modern siyasal aklın farklı kimlikleri vatandaş ve/veya sınıf gibi tek bir kimlik konumuna indirgeyici hareket tarzına karşı "toplumsal bir süpheciliği" gündeme getirirken (Keyman:1997a), geç-modern dünya aynı zamanda "globalleşme" dediğimiz toplumun her alanında yaşanan radikal değişim ve dönüşümlere de sahne olmakta. Martin Albrow'nun (1996) "modernitenin gerisinde devlet-toplum ilişkilerinin kurulması" olarak tanımladığı "global çağ"ın ortaya çıkmasını simgeleyen bu değişim ve dönüşümler, ulusal zaman/ulusal mekan ekseninde yapılanan modern siyasal aklın yaşamaya başladığı "meşruiyet ve yönetsellik krizinin" diğer bir üst-belirleyicisi. Ulusal egemenlik söyleminin krizi, ulus-devletlerin hareket alanlarının global ve yerel örgütler tarafından sınırlandırılması, global sermayenin ulusal ekonomileri belirlemeye başlaması, sömürge-sonrası ve kültürel kimlik ifadeleriyle gündeme gelen ulusal kimlik ve vatandaşlık sorunu, temsili ulusal demokrasinin krizi, siyasal aktörlerin siyasi partilerin gerisinde bir alanda çoğullaşması, ve belki de en genel düzeyde "ulusal kalkınmacılığın iflası" (Keyder:1993): globalleşme süreci dediğimiz, ve toplumsal ilişkilerin ve günlük yaşamın global/ulusal/yerel etkileşim ekseninde kurulmuşluğunu simgeleyen bu gönderim noktaları bize geç-modern dünyanın, "ulusal" boyutun "global-yerel karşılıklı etkileşim alanı" tarafından sürekli sıkıştırıldığı ve bu anlamda "siyasetin ayrıcalıklı bağlamı" olma niteliğini kaybettiği bir dünya olduğunu söylüyorlar (Keyman ve Sarıbay:1997). Sonuçta, geç-modern dünyada, modern siyasal aklın ulusal zaman ve mekan endeksli, ve ulusal boyutu yerel ve günlük yaşam üzerinde ayrıcalıklı konuma getiren hareket tarzının globalleşme sürecinin üst-belirlediği bir "meşruiyet ve toplumu yönetebilirlik krizine" girdiğini söyleyebiliriz.

Türk modernleşme süreci, geç-modern dünyanın "post-modernite" ve "globalleşme" süreçleriyle yaşadığı dönüşümlerden bağımsız bir ontik yapı ve tarihsellik niteliği taşımamaktadır. Diğer bir deyişle, 1990'lı yıllar Türkiye'sinde "Kemalist çağdaşlaşma istemi" olarak adlandırdığım modern siyasal aklın hem söylemsel, hem meşruluk hem de "yönetebilirlik" boyutlarında girdiği kriz, Türk modernleşme sürecinin tarihsel özgüllüğü kadar, geç-modern dünyanın post-modern ve global niteliğine de "içsel" düşünülmelidir. 1980'den başlayarak süre gelen, ve 1990'lı yıllarda kristalleşen temsiliyet krizi, devlet ile toplum arasında oluşan ve sürekli olarak milliyetçi söylem/toplulukçu siyasal stratejiler temelinde doldurulmaya çalışılan söylemsel boşluk, kimliklerin etnisite ve din ekseninde siyasallaşması ve siyasal alana eklemlenmesi, ve bu anlamda ortaya çıkan yönetim krizi: tüm bu oluşumlar Kemalist çağdaşlaşma isteminin modern siyasal aklın tek ve ayrıcalıklı kurucu ögesi olma niteliğinin sarsılması, sor-

gulanması ve alternatif siyasal söylemlerin ortaya çıkması sürecini simgelemektedir. Fakat bu süreç ipso facto bir olumluluk taşımamaktadır: bir taraftan demokratikleşme, çoğulculuk, çok-kültürlülük, ve sivil haklar dilini siyasal söyleme sokarken, diğer taraftan siyasal alanın milliyetçiliğin ve toplulukçuluğun hakim ideoloji olduğu, toplumu bir disiplin toplumuna dönüştüren bir yapıda örgütlenmesini de gündeme getirmektedir (Keyman:1998). 1990'lı yıllarda Türkiye'de siyasal alanın ve bu alanın egemen öznesi olan devletin hem toplumu yönetebilme bağlamında girdiği çıkmaz, hem de iki-kutuplu ve tali-karşıtlıklara dayalı söylemsel örgütlenmesi (ki, bu oluşum ifadesini Laik modernizm-İslâmî gelenekselcilik karşıtlığında bulmaktadır) bu ikili-sürecin bir sonucudur. Bu anlamda da, "milliyetçi ve toplulukçu ideolojilere ve siyasal stratejilere meşruiyet kazandırma işlevini üstlenmiş indirgemeci ve özcü tarih anlayışının dışında bir alanda Türk modernleşme tarihi nasıl incelenebilir, çözümlenebilir" sorusu önem kazanmaktadır: ki bu gereksinim sadece akademik bir kaygı olarak ele alınmamalıdır, daha önemlisi Türkiye'de demokratik açılım olasılığının, devlet-toplum ilişkilerinin demokratik bir tarzda yeniden kurulmasının bir ön-koşuludur. Bu bağlamda da, Türk modernleşme tarihinin 1980'lerden başlayarak geçirdiği, ve günümüzde bir "kriz" olarak yaşanan değişim ve dönüşümlerin geç-modern dünyanın post-modern ve global niteliğiyle bağlantılı olarak çözümlenmesinin önemli bir kuramsal açılım sağlayacağını düşünüyorum.

Bu kuramsal çerçeveden bakıldığı zaman, Türk modernleşme tarihinin hem siyasal hem söylemsel kurucu ögesi olan "Kemalizm nasıl düşünülmeli" sorusu ciddi bir önem taşıyor. Bu soruya yanıt aradığım, *Toplum ve Bilim* dergisinin 72. (1997b) sayısında yayımlanan "Kemalizm, modernite ve gelenek: Türkiye'de demokratik açılım" adlı çalışmamda şu öneriyi yaptım: indirgemeci ve kolaycı bir yöntemsel bakışla geliştirilen anti- ya da pro-Kemalist siyasal ve popüler söylemlerin yarattığı, Laik modernizm-İslâmî gelenekselcilik kutuplaşması olarak hareket eden egemen siyaset anlayışına karşı geliştirilecek kuramsal bir söylemin, "Kemalizmin bugün hala varlığını sürdüren hegemonik konumunun, güncelliğinin ve geçerliliğinin nereden kaynaklandığı" sorusunu sorması gerekmektedir. "Kemalizm nasıl düşünülmeli" sorusu, bu anlamda, birbirleriyle ilişkili iki soruyu içermektedir: (a) Kuruluş dönemine gönderimle incelenecek Kemalizm-Türk modernleşme tarihi bağlantısı (b) 1990'lar Türkiye'sinde yaşanan devlet-toplum ilişkilerinde gündeme gelen siyasal çıkınazın çözümlenmesi bağlamında düşünülmesi gereken "Kemalizm-hegemonya ilişkisi". Bu iki soru temelinde yapılacak "Kemalizm" tartışması, hem iki-kutuplu ve tali karşıtlıklara dayalı, ve Türkiye'de toplumsal yaşamın bugün yaşadığı değişim sürecini disipline etme işlevini üstlenen egemen siyaset anlayışından "epistemik bir kopuşu" gerçekleştirme olasılığını taşıması, hem de "Türkiye'de demokratik açılım" olasılığıyla ilgili kuramsal ipuçları içermesi bağlamlarında önemlidir. Bu çerçevede yaptığım çalışmada, şu üçlü-savı geliştirdim:

(i) Kemalizm "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasını" ifade eden, ve "akıl ile sermayenin eklemlenmesi temelinde modern bir ulus yaratmayı" amaçlayan bir modernite projesi olarak düşünülmelidir.

(ii) Bununla birlikte, Kemalizmi bir modernite projesi olarak düşünmek, kendisinin Türk modernleşme tarihi içindeki ve bugün hala geçerliliğini sürdüren hegemonik konumu ve güncelliği sorusu için "gerekli fakat yeterli koşul" değildir. Bir modernite projesi olarak Kemalizmi hegemonik, geçerli ve güncel yapan, kendisinin aynı zamanda, hermenötik düzeyde hareket eden bir "gelenek" olma niteliğidir: Kemalizm kendisini Türk modernleşme tarihini ve toplumsal yaşamını "anlama/yorumlama ve yönetme" sürecinde kullandığımız siyasal dili kuran bir "gelenek" olarak sunduğu sürece, hegemonyasını ve güncelliğini yeniden üretmektedir.

(iii) Bu anlamda, Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisini incelemek, ve Kemalizmi gelenek karşıtı görmek yerine, kendisinin de bir gelenek olduğunu saptamak, bize iki-kutuplu siyaset anlayışı temelinde geliştirilen anti-Kemalist konumların (örneğin siyasal İslâm, Kürt milliyetçiliği, ya da bazı liberal-bireyci konumlar), kendilerinin de Kemalizmden beslendiklerini ve Kemalist çağdaşlaşma istemine içsel olduklarını görme olasılığını vermektedir. Bu nedenle de, Türkiye'de demokratik açılım olasılığının kuramsal-siyasal tartışması anti- ya da pro-Kemalist olmak yerine, başlangıç noktası olarak Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisini ele almak, incelemek, tartışmak ve sorunsallaştırmak teşebbüsü içinde olmalıdır. Michel Foucault'un terminolojisini (Dean:1992) kullanarak söyleyebiliriz ki, Türk modernleşmesinin eleştirel tarihini yazmak, ancak bu tarihi sorunsallaştırdığımız ölçüde "etkili bir kuramsal-siyasal konuma" dönüşebilir.

Bu savların özgüllüğü Kemalizmin hermenötik boyutta kurulmuş bir "gelenek" olarak düşünülmesinden geliyordu. Levent Tezcan *Toplum ve Bilim* dergisinin 74. sayısında yayımladığı "Kemalizmi düşünmenin sorunları" (1997:194-208) adlı çalışmasında, Kemalizm-gelenek ilişkisi temelinde geliştirdiğim savları "yapıcı bir eleştirel okuma" sürecinden geçirerek, çok faydalı bulduğum ve ciddi olarak ele alınması gereken önerilerini ortaya koydu. Tezcan'ın yaptığı eleştirel okumanın belki de en önemli yanı, benim yapmış olduğum savları hiç çarpıtmadan, bağlamlarından soyutlamadan diyalojik bir okuma sürecine sokması, ve böylece yapıcı ve tartışma ufkunu açıcı bir nitelik taşımasıdır. Bu niteliğiyle Tezcan'ın eleştirisi, metinler-arası tartışmalarda aranan fakat çoğu zaman gerçekleştirilmeyen, ve bu anlamda da tartışmaları kısırlaştıran genel eleştirme eğiliminden uzak, sorduğu sorular ve yaptığı saptamalar bağlamında çok faydalı kuramsal bir katkıyı içinde taşıyan bir yapıdadır. Bu nedenlerle kendisine teşekkür ederek, yaptığı eleştirileri kendi metninde kurduğu diyalojik niteliği devam ettirerek yanıtlamak istiyorum.

Tezcan'ın temel savı, benim Kemalizmi bir gelenek olarak düşünme önerimin, hem iki-kutuplu siyaset anlayışının sorunsallaştırılması hem de Türkiye'de

demokratikleşme sorusu bağlamlarında önemli bir "kuramsal açılım" yaratma potansiyelini taşısa bile, yeterince geliştirilmediği, bir gerilimi taşıdığı, ve bunun da temel nedeninin yaptığım önerinin:

(i) Kemalizmi sadece bir araştırma nesnesi olarak ele alması ve ona aşılması gereken bir proje olarak yaklaşması;

(ii) Kemalizm-gelenek ilişkisini sadece bilinç paradigması çerçevesinde düşünmesi;

(iii) ve bu anlamda da, Kemalizmin "kurucu bir siyasal dil" olma niteliğini görmemesi temelinde sorunlar taşıdığıdır.

Bu nedenle, Tezcan'ın yapmaya çalıştığı, eleştirel okuma yoluyla Kemalizm-gelenek ilişkisinin daha radikal, daha derin ve daha kapsamlı bir çözümlemesini ortaya çıkaracak bir tartışma zeminini yaratmaktır. Tezcan'a göre, Kemalizmi gelenek olarak düşünmek önemlidir, çünkü "Kemalizm, artık *Kemalist modernlik (yabancı, sahte)-İslâmî gelenek (sahici benlik)* ikileminin aldatıcı perspektifinden görülmemekte: kendisi bir gelenek (kuruluşu) olarak alınarak, böylelikle hem geleneğin değersizleştirildiği, tarih öncesi bir kalıntı olarak görüldüğü modernleşme teorilerine (ilerlemeci bir ideoloji olarak Kemalizm bunun en çarpıcı örneği), hem de geleneğin bizatihi özselleştirilip hakikatın muhafaza edildiği yer olarak kendini tanıtan İslâmcı (büyük bölümüyle) ve muhafazakar düşünceye karşı bir mesafe konuyor. Aslında, gelenek kavramını modernlik-modernlik öncesi söylemin çerçevesinden kurtarmakla, sonuçları şimdiden tam olarak görülemeyecek bir tartışmanın ilk işaretleri verilmekte (umarım tartışma bu yönde bir yol alır) (s.196). Buraya kadar Tezcan'la aynı düşünüyoruz: geleneği oryantalist ve modernizasyon gelişme kuramlarından farklı kullanmak, Türk modernleşme tarihi okumalarının egemen gönderim noktası olan "modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı" düşüncesinden epistemik bir kopuşu gündeme getirdiği sürece, bu karşıtlıktan sürekli beslenen iki-kutuplu siyaset anlayışının ciddi bir sorgulama sürecine sokulması olasılığını da ortaya çıkaracaktır.[1] Fakat Tezcan bu noktada gelenek kavramının benim kullandığım tarzdan daha kapsamlı düşünülmesi gerektiğini söyleyerek, yukarıda sıraladığım eleştirilerini yapıyor. Aşağıda bu eleştirileri yanıtlamaya çalışacağım, ve bu yanıtlama sürecinde de Tezcan'ın çok önemli bulduğum saptamalarına gönderimde bulunacağım. Böyle bir yöntemi seçmemin temel nedeni, Tezcan'ın metni ile kendi metnim arasında ciddi bir benzerlik olduğunu düşünmem, ve bu nedenle yaptığı savları kendi metnimde eksik bıraktığım noktaları ve tam ola-

1 Bu noktaları 1998 yılında Ayrıntı Yayınlarından çıkacak olan *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç-Modern Dünyada Siyaseti Anlamak* kitabında ayrıntılı olarak açımladım. Bu kitapta genişletilmiş bir bölüm olan "Kemalizm, Modernite ve Gelenek" çalışmam aslında Levent Tezcan'ın bazı eleştirilerini yanıtlamaktadır: özellikle modernite-gelenek ilişkisi ve Türk modernleşme tarihinin modernizasyon ve kimlik paradigmaları tarafından okunma tarzına karşı geliştirilen eleştiriler bağlamında.

rak geliştiremediğim önerilerimi tamamlayıcı nitelikte görmemdir.

Bununla birlikte, Tezcan'la aramızda Kemalizm-gelenek ilişkisini düşünmemiz bağlamında ciddi bir fark var: bu da benim bu ilişkiye hegemonya sorunsalından yaklaşmamdan kaynaklanmaktadır. Gelenek kavramı benim için sadece Kemalizmin *bir modernite projesi olduğunun anlaşılması için değil, daha önemli olarak, bir modernite projesi olarak Kemalizmin 1990'lar Türkiye'sindeki hegemonik konumunun, güncelliğinin ve geçerliliğinin hem anlaşılması hem de sorgulanması açısından kuramsal bir açılım sağladığı için önemlidir.* Zaten bu bağlamda, Kemalizmin, Tezcan'ın önerdiği "kurucu siyasal dil" olma niteliği önem kazanmaktadır. Hegemonyayı kimliklerin kurulma sürecine içsel bir "kurucu öge" olarak düşündüğümüz zaman (Laclau:1996), Kemalizmin hegemonik konumunu anlayabiliriz: sadece Türkiye modernleşme tarihinin değil, aynı zamanda bu tarihi sorgulayan ve kendisini bu tarihe alternatif bir siyasal söylem olarak sunan siyasal İslâm'ın da kurucu ögesi olması niteliği içinde. İşte bu nedenle de, Kemalizm-gelenek ilişkisi hem Türkiye'de modern siyasal aklın krizinin hem de demokratik açılım olasılığının beraber tartışılma olanağını bize vermektedir. Tezcan'ın eleştirilerini yaparken gözden kaçırdığı temel nokta budur: benim metnimin, her ne kadar Kemalizmin hermenötik boyutta bir gelenek olduğu savını yapsa da, Tezcan'ın kendi metninde kullandığı hermenötik bir sorunsalın içinden değil, epistemik ve felsefi temelini yapısalcılık-sonrası düşünceden alan "hegemonya sorunsalı" içinden yazılmış olmasıdır. Bu anlamda, Tezcan'ın savının aksine, Kemalizm benim metnimde "bir araştırma nesnesi" ya da "nesnel bir olgu" olarak alınmamakta, fakat "sorunsallaştırılma sürecine sokulan kurucu bir söylem/dil" olarak ele alınmaktadır. Bu noktayı açımlamak için, kendi metnimde eksik bıraktığım Kemalizm-modernite ilişkisini kısaca tekrardan çözümlemek istiyorum.

Bir modernite projesi olarak Kemalizm

Süleyman Seyfi Öğün, Peyami Safa örneğinde ele aldığı Türk muhafazakarlığı üzerine yazısında, "Kemalizmi nasıl düşünmeli sorusu" üzerine önemli bir saptama yapmaktadır. Tamamiyle hemfikir olduğum bu saptamayı yorumlamadan aktarmak istiyorum:

> Modernleşme kavramı, tek başına kullanıldığı zaman genellikle, devrim, ilerleme, gibi kesintisel ve doğrusal çağrışımlarda bulunmaktadır. Kemalizm de, literatürde ağırlıklı olarak bir modernleşme projesi olarak nitelenmektedir. Bu niteleme, Kemalist yapılaşmanın çok önemli bir boyutunu göstermekle birlikte yetersizdir. *Eğer Kemalizmi dar anlamda bir bürokratik-politik modernleşme projesi olarak görmekle yetinecek olursak, yakın dönem Türk politik tarihini, otoriter-modernist etkilerle antimodernist tepkilerin çarpıştığı bir arena şematizmine indirgemek gibi teorik bir basitlemeden kurtulamamış oluruz.* Bu şablon pek çok Ortadoğu toplumunun yakın dö-

> nem politik tarihi için geçerli olabilir. Ama kanımca, Kemalizm, örneğin bir Baas ideolojisi değildir. Kemalizm, ardında hatırı sayılır bir kurumsal deneyim birikimi taşıyan; üstelik şaşırtıcı bir toplumsal desteğe de sahip olan bir kültürel oluşumdur. O kadar ki, Kemalizm, yüksek derecede tutunumlu bir yapılaşma olarak zamanın akışı içinde toplumsal-politik kültürün neredeyse biricik meşrulaştırıcı unsuru haline gelmiş; adeta bir seküler din olarak Osmanlı'da İslâm'ın oynadığı rolü (onu da içererek) devralmıştır. *Bunun en son ve en muhteşem örneği, hegemonik bir iştiha ile sadece merkez sağa değil, bütünüyle merkeze talip olan Refah Partisi'nin Kemalizmidir.* (Öğün, 1997:103)

Öğün'ün saptamasından, Tezcan'ın da katılacağını düşündüğüm şu önerileri çıkarabiliriz: (a) Kemalizmi sadece otoriter bir siyasal modernizasyon ideolojisi olarak görmek indirgemecidir: (b) Bir seküler din olarak Kemalizm, "ardında hatırı sayılır bir kurumsal deneyim birikimi taşıyan, ciddi bir toplumsal desteğe sahip kültürel bir oluşumdur; ve bu anlamda da, Kemalizmi bir kimlik siyasetine indirgemek sorunludur: (c) Kemalizm bu yapısı içinde kendisine alternatif siyasal söylem ve stratejilerin (Refah Partisi'nin Kemalizmi) kurulma sürecine içsel bir "hegemonik siyasal dil"dir. Bu önerilerden (a) ve (b), benim terminolojim içinde Kemalizmin bir modernizasyon ideolojisi değil, modernite projesi olduğunu, (c) ise onun hegemonik konumunu niteleyen bir gelenek olarak hareket ettiğini söylemektedir. Fakat bu noktada sorulması gereken, benim kendi metnimde eksik bıraktığım, Tezcan'ın da gözden kaçırdığı soru, modernite projesinin nasıl ve hangi yoldan geleneğe dönüştüğüdür.

Bu soruyu yanıtlamak için, Kemalizmin bir modernite projesi olmasının ne anlama geldiğini saptamamız gerekir. Kendi yazımda dolaylı ve azgeliştirilmiş bir nitelikte olsa da, vurgulamaya çalıştığım, Durkheim/Ziya Gökalp sosyolojik toplum söyleminden çıkarak, Kemalizmi sosyolojik anlamda "organik bir toplum" kurmaya çalışan bir toplumsal değişim ideolojisi olarak ele almanın, "içeriği ve hareket tarzı temelinde siyasal olan bir oluşumu sosyolojikleştirmek" gibi bir yanılgıyı taşıdığıdır (Keyman: 1997c). Bu "sosyolojikleştirme" süreci, Kemalizmi ya kutsayarak ya da özü itibariyle otoriter bir ideoloji olarak tanımlayarak, Kemalizmin özgüllüğünü gözardı etmekte ve hegemonik konumunu açıklayamamaktadır. Kendi çalışmamda, Şerif Mardin ve Ernest Gellner'e gönderimle yaptığım öneri, Kemalizmin "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasını" amaçlayan, "ulus ile devletin özdeşliği" temelinde hareket eden, ve bu anlamda da "rasyonel akıl ile ilerlemenin" çağdaşlaşmanın ön-koşulu olduğunu kabul eden bir siyasal modernite projesi olduğudur. Bu bağlamda, Kemalizm modern siyasal aklı temsil eden bir "toplumu yönetme tekniğidir". Diğer bir deyişle, Kemalizmin özgüllüğü kendisinin, Ayşe Kadıoğlu'nun (1996) "cumhuriyet epistemolojisi" olarak tanımladığı, bir "siyasal modernite projesi" olmasından gelmektedir.

Bu çerçevede okunduğu zaman, ki bu nokta Tezcan'ın metnimi okurken göz-

den kaçırdığı noktadır, bir modernite projesi olarak Kemalizmi nitelemenin Türk modernleşme sürecinin eleştirel çözümlenmesi bağlamında önemli açılımlar yaratabileceğini düşünüyorum:

(i) Kemalizmin devlet-ulus özdeşliği temelinde yaratmaya çalıştığı "organik toplum" vizyonu, Durkheim'ci "geleneksel toplum-modern toplum karşıtlığına" dayanmaktan çok, Platonik siyasi toplum kuramına dayanmaktadır: Kemalizmin organik toplumu, genel iradenin bireysel çıkarlara öncül olduğu, siyasetin rasyonel akıl yoluyla toplum için, toplumsal taleplerden bağımsız, ve toplumsal yarar ekseninde yapıldığı bir toplumdur. Siyasetin, dolayısıyla devletin görevi, "halkın uygarlık yolunda ilerlemesini sağlamaktır". Bu anlamda organik toplum, haklara, taleplere ve farklılıklara değil, görevlere ve işbölümüne dayalı bir toplumdur. Bu nedenle, organik toplum kavramı içeriği sosyolojik değil, siyasal olan bir kavramdır.

(ii) Kemalist organik toplum düşüncesinin siyasal niteliğini tanımak, aynı zamanda Kemalizmin, Şerif Mardin'in (1997) vurguladığı gibi, "devletin öncüllüğü" ya da "devlet ideolojisi" temelinde toplumu sürekli olarak makro-düzeyde tartışan, çözümleyen ve tanımlamayan, dolayısıyla mikro-düzeyi ve günlük yaşamı gözardı eden, yaşamsal-alanla ilgilenmeyen bir modernite projesi olduğunu da görmeyi olanaklı kılmaktadır. Devlet, bu anlamda, hem toplumu tanımlayan "egemen özne-konumunu", hem de toplumsal yaşamı "anlama" yöntemini kurmaktadır. Bu nedenle, Kemalizmin "vatandaşı" formal ve yasal-eşitlik söylemi içinde modern iken, devlet-toplum ilişkilerinin birincinin normatif ve ontolojik öncüllüğü temelinde düzenlenmesi çerçevesinde, "topluluk üyesi, görevlerle yaşayan, çağdaşlaşmanın temsilci olmakla yükümlü yurttaşıdır".

Bu iki noktadan çıkan sonuç, bir siyasal modernite projesi olarak Kemalizmi düşünmenin, hem bizi Türk modernleşme tarihini "geleneksel topluluktan-modern topluma geçişi" niteliyen bir modernizasyon süreci olarak görme yanılgısından kurtaracağı, hem de bize Kemalizmi bir "siyasal topluluk" olarak görme olasılığını vereceğidir.[2] Bu anlamda Kemalizm bir modernizasyon ideolojisi olmaktan daha çok, Jürgen Habermas'ın (1996) bir "toplum yönetim kuramı" olarak gördüğü "cumhuriyetçi-toplulukçu kurama" daha yakın, bir toplum ideali temelinde hem devlete hem de vatandaşa etik yükümlülükler veren toplulukçu bir siyaset anlayışını temsil etmektedir (Keyman:1998). *Bu toplulukçuluk kendi ifadesini çok açık bir biçimde, toplumsal yararı bireysel çıkarlara karşı, organik toplum anlayışını çoğulculuğa karşı, normatif ve ahlaki devlet anlayışını liberal devlet anlayışına karşı, devlet ve ulusa karşı görevleri üstlenmiş etik-vatandaş anlayışını haklarını talep eden vatandaşa karşı öncül gören, ayrıcalıklaştıran Kemalist modernite projesinin Türkiye Cumhuriyeti'ni tam an-*

2 Kemalizmin bir siyasal topluluk olduğu düşüncesini, Sayın Ali Yaşar Sarıbay'dan ödünç aldım. Bu düşünce kendisi tarafından geliştirilmiştir.

lamıyla bir ulus devlet olarak kavramsallaştırmasında bulmaktadır.

Levent Tezcan'ın geliştirdiği "Kemalizmi yalnızca bir proje olarak düşünmenin onu bilinç paradigması içinde düşünmek olduğu" savı, bu anlamda sorunlu bir savdır. Bir siyasal modernite projesi olarak Kemalizmi düşünmek, bilinç paradigması içinde değil, "hegemonya sorunsalı" içinde Kemalizmi düşünmektir: yani kendisini bir siyasal topluluk olarak kuran Kemalist çağdaşlaşma isteminin cumhuriyetçi-toplulukçu söylemsel ve kurumsal stratejilerle, devlet-ulus özdeşliğine dayalı bir modern ulus yaratma eyleminin, kendisinden sonra gelen söylemler için "kurucu bir siyasal dil" işlevini görmesi. Bu çerçevede Kemalizmi düşünmek, ne bizi Kemalizmi aşma gibi aşkın bir çabaya, ne de ona alternatif bir proje üretme istencine iter. Aksine, bize Kemalizmin özgüllüğünü tanıma olanağını, ve aynı zamanda da Kemalizmin hegemonik olma niteliğinin nereden kaynaklandığına dair önemli ipuçlarını verir.

Bir gelenek olarak Kemalizm ve demokratik açılım

Bir söylemin hegemonik olması, ancak kendisini kendisinin dışındaki söylemleri kurucu nitelikte "evrensel bir dil" olarak sunduğu sürece olasıdır. Bu bağlamda hegemonya özneler-arası ilişkilere "dışsal", salt bir egemenlik ilişkisi değildir: aksine kimlik kurulma sürecine içsel, Foucault'un (1981) terminolojisi içinde, bir "doğruluk rejimi"dir. Dolayısıyla, bir söylemin hegemonik bir söyleme dönüşmesi için, o söylemin toplum vizyonunun alternatif toplum vizyonlarının hareket tarzını belirleyen, çerçeveleyen "evrensel bir gönderim" noktası olarak kabul edilmesi gerekir. Bu anlamda, Antonio Gramsci'nin de (1971) belirttiği gibi, hegemonya bir "kültürel liderlik ilişkisidir". Salt egemenlik ilişkisinden farklı olarak hegemonya, hem alternatif ya da farklı toplum vizyonlarının kurulmasını "olası" kılan, hem de bu olasılığın "sınırlarını" çizen bir iktidar ilişkisini simgeler.

Bu çerçevede, Kemalist siyasal modernite projesinin hegemonyası ancak kendisine alternatif söylemlerin kurulma süreçlerine içsel, yani bu söylemlerin hareket tarzını çerçeveleyen bir doğruluk rejimi, bir evrensel dil olarak işlev gördüğü sürece olasıdır. Bu anlamda, modernite projesi olma özelliği kendi başına Kemalizmi hegemonik yapmak için yeterli-koşul değildir. İşte bu bağlamda, "gelenek" kavramı önem kazanmaktadır. *Kemalizm kendisini "toplumu tanımlayıcı evrensel bir siyasal dil" olarak sunduğu sürece, yani kendisini Türkiye toplumunu anlama, yorumlama ve yönetme savını taşıyan söylemlerin kurulma süreçlerine içsel bir "yorumsal şema" olarak sunduğu sürece, hermenötik boyutta kurulmuş bir "gelenek" işlevini görmektedir.* Diğer bir deyişle Kemalizmin hegemonyası, sadece bir modernite projesi olmasından değil, bu projenin bir "toplumu yorumlama geleneği" olmasından, yani kendisinin temel işleyiş ilkelerinin kendisine alternatif toplum projeleri için bir "doğruluk rejimi" yaratma-

sından kaynaklanmaktadır.[3] Levent Tezcan'ın "yazım yüzeyi" kavramına gönderimle bu noktayı açabiliriz. "Kemalizm nasıl düşünülmeli" tartışmasına çok önemli bir katkıda bulunan "yazım yüzeyi" kavramı temelinde Tezcan, Kemalizmin sadece bir modernleşme ideolojisi değil, daha önemli olarak "kurucu bir siyasal dil" olduğu savını yapmaktadır:

> Önerdiğim biçimde Kemalizm, Türk siyasal yaşamında Cumhuriyet ve Laiklik ekseninde kurulmuş genel bir referans alanının toplayıcı adı. Her ne kadar Kemalizme ilişkin tek tek içerikler (mesela Keyman'ın verdiği örnekte olduğu gibi ödev anlayışıyla tanımlanmış vatandaşlık veya Türk ulusal kimliği etrafında kurulmuş homojen bir toplum; sınıf ayrımlarının tematize edilmemesi) göstermek mümkünse de/mutlaka yapılmalıysa da, Kemalizm bütün bu içeriksel boyutun ötesinde, *yazım yüzeyi (surface of inscription)* olarak işlemektedir. Yazım yüzeyi kavramı yardımıyla, metnimin merkezinde oturan siyasal dil kavrayışı daha iyi anlaşılabilecektir. Siyasal bir dil olarak Kemalizm, kendisi de benzer biçimde bir yazım yüzeyi sunan İslâmcılıkla birlikte aynı çatışma kalıbının parçası olarak, kimliklerimizi, politik tavrımızı belirleyen bir işlev görmez, *bunun yerine arzuların ve amaçların yazılabileceği bir mekan sunar.* Yüzey kavramı ise, ancak tek tek içeriklerin ötesinde, onlarla özdeş tutulmayan bir biçimde kullanıldığında bir anlam ifade eder. Yüzeye, toplumsal çatışmalar bağlamında yeni içerikler yazılır, güç ilişkilerinde kaymalar olur. Dil, böylelikle nesnel bir temel olarak çalışmaz, yalnızca yeni olasılıklara, kendilerini siyasal kavgada yerleştirebilecekleri bir taban sağlar. (s.204)

Tezcan'ın vurguladığı gibi, bir siyasal dil olarak Kemalizmin farklı söylemlere kendi "arzularını ve amaçlarını yazılabilecekleri bir mekan sunma" niteliği, onun bu söylemlerin kuruluş sürecine içsel bir hegemonik söylem olarak hareket ettiğini göstermektedir. Bu anlamda Tezcan, Kemalizm-gelenek ilişkisinin anlaşılması bağlamında, benim metnimin gerisine giden ve onu tamamlayıcı yapıda önemli bir kuramsal açılımı gündeme getirmektedir. Bu kuramsal açılım, hem İslâmî söylemin bir toplumsal hareket/bir siyasal güç olarak yükselmesinin, hem "Türk muhafazakârlığı"nın (Bora:1997), hem de "Türk sosyal demokrasi"sinin (Kahraman:1997) tarihsel gelişim süreçlerinde Kemalizmin "kurucu bir siyasal dil olarak oynadığı rolün" anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunmaktadır. Kemalizm bu söylemlerin/hareketlerin kendilerini ifadelerinde açık ya da gizli olarak yer alan bir dil, bu söylemleri olası kılan bir mekandır. Tam da bu niteliği içinde, Kemalizm hermenötik boyutta kurulmuş bir gelenektir.

Fakat yinelemek isterim ki, Kemalizmin gelenek olma niteliğini anlamamız için, onu bir siyasal modernite projesi olarak değerlendirmemiz, ve bu değerlendirmenin de "hegemonya sorunsalı" içinden yapılması gerekmektedir. Bu

---

3 Şerif Mardin'in (1997) "Yöntem olarak Projeler: Modern Türk Sosyal Bilimi üzerine Düşünceler" makalesinde incelediği, devlet ideolojisi ile toplumsal yaşamın anlaşılmasında macro-düzeye verilen öncüllük arasındaki bağlantı, benim metnimde Kemalizmin bir hermenötik boyutta kurulmuş bir gelenek olması savıma benzemekte, ve aynı zamanda bu sava önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

sorunsaldan Kemalizmi düşünmek, aynı zamanda 1990'lı yıllar Türkiye'sinde "demokratik açılım olasılığı"yla ilgili önemli ipuçlarını da içinde taşımaktadır:

(i) demokratik açılım sorusunun temel-gönderim noktası, Kemalizm-dışında, kendilerini alternatif bir toplum vizyonu kuran siyasal söylemler olarak sunan hareketler değil, "kurucu bir siyasal dil" olan Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisinin kendisidir. Demokratik açılım sorusu, bu anlamda, anti-Kemalist ya da pro-Kemalist siyasal söylemlerin dışında bir alanda tartışılmalıdır: Levent Tezcan'ın metnine dayanarak söyleyebiliriz ki, bu alan Kemalizmi "aşan", onun "gerisinde" bir alan değil, Kemalizmin "kurucu bir siyasal dil olarak" hareket ettiği alandır;

(ii) bu nedenle, bu kurucu siyasal dilin sorunsallaştırılması, yapı-çözümü işlemine sokularak hiyerarşik ve organik toplum temelinde hareket tarzının ortaya çıkartılması, yani Kemalizmin "içsel-eleştirisi", demokratik açılım olasılığının kuramsal ön-koşuludur;

(iii) bu "içsel-eleştiri", post- ya da anti-modern bir dil yaratmaktan çok, Albrech Wellmer'in (1993) vurguladığı gibi, modernitenin alanını genişletici, çoğullaştırıcı, dolayısıyla Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin, "sivil hakların" güvence altına alınacağı ve "farklılık taleplerinin" milliyetçi siyasal stratejilere eklemlenmesini engelleyen bir tarzda kamusal alana taşınmasını olanaklı kılacak demokratik bir nitelikte yeniden-kurulmasına katkıda bulunacaktır. Bu çalışmanın başında önerdiğim gibi, kurucu bir siyasal dil olarak Kemalizmi düşünmek ve sorunsallaştırmak olasılığının, yani içsel eleştirisinin tarihsel koşulları, sadece Türkiye'de yaşanılan siyasal çıkmaz, modern siyasal aklın meşruiyet ve yönetim krizi değil, aynı zamanda geç-modern dünyanın bu krize "içsel" post-modern ve global niteliğidir.

Sonuçla, Türkiye'de demokratik açılım olasılığının kuramsal-siyasal kaynağının, Kemalizm-modernite-gelenek ilişkisinin hem kendi tarihsel özgüllüğü, hem de bu ilişkinin bugün geç-modern dünyanın yaşadığı değişim ve dönüşümlere eklemlenme süreci içinde aranması gerektiğini düşünüyorum. Tezcan'ın "Kemalizmi düşünmenin sorunları" metni, bu anlamda önemli bir katkıda bulunmaktadır. Umarım Tezcan'a verdiğim yanıt, kendi metninin kurduğu diyalojik ilişkiyi devam ettirici bir niteliktedir.

KAYNAKÇA

Albrow, M. (1996) *The Global Age,* Polity, Londra.

Bora, T. (1995) *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim, İstanbul.

Bora, T. (1997) "Muhafazakarlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığının bazı yol izleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 74.

Dean, M. (1992) *Critical and Effective Histories*, Routledge, London.

Foucault, M. (1981) *Power and Knowledge,* Vintage, New York.

Gramsci, A. (1971) *Letters from Prison*, Vintage, New York.

Habermas, J. (1996) "Three Models of Democracy", S. Benhabib (der) *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton.

Kadıoğlu, A. (1996) "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official İdentity", *Middle Eastern Studies*, sayı 32.

Kahraman, H.B. (1997) "Türkiye'de Sosyal Demokratik Siyaset: 1989'dan Günümüze", *5. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Tebliği.*

Keyder, Ç. (1993) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis, İstanbul.

Keyman, E.F. (1998) *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Ayrıntı, İstanbul.

Keyman, E.F. (1997a) *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey.

Keyman, E.F. (1997b) "Kemalizm, Modernite ve Gelenek: Türkiye'de Demokratik Açılım Olasılığı", *Toplum ve Bilim*, sayı 72.

Keyman, E.F. (1997c) "Kemalism, Civil Society and Democracy", J.Jenson ve B. de Sousa Santos (der.) *Navigations in Globalization*, Oxford, Cambridge.

Keyman, E.F. ve Sarıbay, A.Y. (der.) (1997) *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm*, Vadi, Ankara.

Laclau, E. (1996), *Emancipation(s)*, Verso, Londra.

Mardin, Ş. (1997) "Projects as Methodology", S.Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle.

Öğün, S.S. (1997) "Türk muhafazakarlığının kültür kökenleri ve Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, sayı 74.

Tezcan, L. (1997) "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları", *Toplum ve Bilim*, sayı 74.

Wellmer, A. (1993) *The Persistence of Modernity*, Polity, Londra.

"20. Yüzyılın Sonunda: Kadınlar ve Gelecek" Konferansı'na ilişkin birkaç not

*Hülya Tufan**

Türkiye-Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi tarafından, 19-21 Kasım arasında Ankara'da düzenlenen "20. Yüzyılın sonunda Kadınlar ve Gelecek" konferansı, katılımcılara tanışma, tartışma, bilgi alış verişi ve ileriye yönelik dayanışma olanakları sunan güzel bir organizasyondu.

Nisan 1997'den başlayan bir süreç içinde düzenlenen "Kadınlar ve Gelecek" on farklı oturumda tartışıldı: "Genel Bakışlar", "Özel Alanda Kadınlar" ile "Çalışma Yaşamı", "Cinsellik, Şiddet ve Kadınlar" ile "Sıradışı Uğraşlarda Kadınlar", "Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim" ile "Medya, Sanat ve Kadınlar", "Sivil Toplum ve Kadınlar" ile "Bilim, İdeoloji, Metodoloji" ve "İktidar, Siyaset ve Kadınlar". Ancak bu oturumlardan bazılarının aynı saatlerde farklı salonlarda yapılması bizleri hiç de kolay olmayan seçimler yapmak zorunda bıraktı. Dolayısıyla aktaracağım görüş ve izlenimler şahsen katıldığım oturumlara ilişkin ve her halükarda "öznel" olacaktır.

Resmi açılış konuşmalarının hemen ardından "Genel Bakışlar" adı altında yapılan ortak oturumda, konferansa ilişkin genel çerçevenin çizildiğini, bir tür geniş "giriş" yapıldığını söylemek mümkün. Bir yandan Pekin Konferansı sonrası özellikle de "takip" nitelikli çalışmalar ve bu çerçevede Türkiye'nin konumu (Feride Acar-ODTÜ) aktarıldı, öte yandan Ülker Gürkan (Ankara Üniversitesi), oturumun sonlarına yaklaşırken rehavete kapılma eğilimi gösterenleri canlandıran dinamik üslubuyla devletin kadınlara ilişkin hukuk politikasına (ki benim yorumumda bunu "iki yüzlü" olarak nitelemek mümkün) değindi. "Yeni liberalizm ve Yapısal Uyum Politikalarının Etkisinde Kadınlar" başlığı altında Yıldız

(*) Galatasaray Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

Ecevit (ODTÜ) gerçekte hem şu pek ünlü "globalleşme" olgusuna değiniyor, hem de gerçekte bu çerçevede kadınları konu alacak araştırmaların makro düzeyden mikro düzeye inmelerini önermekle yalnızca kadın araştırmalarında değil, genel olarak toplum bilimlerinde (burada söz konusu olan daha çok ekonomiydi) tartışılan metodolojik bir soruna eğiliyordu. Ancak en "küçük"ün, en tikelin bile, hele de yeni liberal politikalar açısından, genelle zorunlu bağlantılarını (ve o "genel"in de kimler tarafından çizildiğini) düşündüğümde, ben, makro'nun pek de göz ardı edilemeyeceğini düşünmeden edemedim.

Nermin Abadan-Unat kadın araştırmalarının, toplum bilimlerinin birçok alanına yayıldığının saptamasından yola çıkarak, önemli olanın hangi ideolojinin temel alındığı sorusu olduğunu belirtti. Fukuyama dolayımlı kadını aileye "iade etme" (tabii aile dışı bir yerlere ne zaman tam olarak "verildiği" de ayrı bir konu) özlemine karşı, eşitlikçi (pariter) demokrasi yönündeki eğilimin önemini vurguladı.

Ana eksen: Özel alan/kamu alanı ayrışması ve toplumsal cinsiyet

Oturumlarda sunulan bildiriler, ortaya atılan sorular ve yapılan tartışmalar bir arada değerlendirildiğinde ana eksenin "özel alan/kamu alanı" ayrışması ve kadın araştırmalarının bizlere ortak olarak kazandırdığı "toplumsal cinsiyet" olgusu olduğu ortaya çıkıyordu.

Bu doğrultuda, çalışma yaşamı, sıradışı uğraşlarda kadınlar ve iktidar-siyaset konularının tartışıldığı oturumların bir anlamda ortak sorunsalı şuydu: kadınların, "normal", "sıra-içi" uğraşları ve alanları, yani kabaca özel alan, mahremiyet (mahrumiyet?) dünyası, aile ortamı, ile belirlenen toplumsal kimliklerinin, "erkek" alanlarına katılma olgusu ya da talebi ile bağıntıları, bunların aralarındaki iletişim ve geçişkenlikler.

Şemsa Özar (Boğaziçi Üniversitesi) ve Ayşe Eyüboğlu (Trio Araştırma) ile birlikte gerçekleştirdiğimiz bir araştırmanın[1] bulgularından hareketle sunduğumuz "Kentlerde Kadınların Çalışma Koşulları ve Çalışma Yaşamını Terk Nedenleri" konulu bildiride bizim de üzerinde durduğumuz nokta, ev dışında çalışma söz konusu olduğunda, gerek çalışma kararını, gerek çalışma koşullarının kabulünü, gerekse çalışma yaşamının terk edilmesini belirleyenin geniş çapta kadınlara, toplumsal cinsiyetçi işbölümü çerçevesinde yüklenen "ev/aile içi" rol olduğuydu. Elbette bu kaba özetin ötesinde, kentlerde halen çalışma koşullarının, hele de evde "ikinci mesai" yi yaşayan kadınlar açısından ne denli zor olduğu,

1 Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) adına Ayşe Eyüboğlu, Şemsa Özar ve Hülya Tufan-Tanrıöver, *Kentlerde Kadınların İş Yaşamına Katılım Sorunlarının Sosyo-ekonomik ve Kültürel Boyutları*, 1996 (KSSGM tarafından 1998'de yayınlanacak olan araştırma raporu)

özellikle de eğitimsiz ve niteliksizler açısından çalışmanın ancak ekonomik zorunluluk nedeniyle "katlanılacak" bir hal aldığı da belirtildi. Belirtilen bir başka nokta, kadının "aile içi" konumuna ilişkin zihniyetin yerleşikliği ve derinliği (annelerle çocukların göbek bağı, en iyi olasılıkla çocuk 12-13 yaşına geldiğinde kesilmektedir) ve devletin kadın hakları açısından hukuksal/düzenlemesel boyuttaki iki yüzlülüğünün bu alandaki yansımalarıydı (en basitinden okulların büyük çoğunluğunun yarım zamanlı olması bunun göstergelerinden biridir). Nitekim gelecek kuşaklar açısından (yani "kızları"nın geleceği için) bugünün kadınlarının ortak önerileri, onları "eve yönlendirmeme", ev hanımı olmamaları yönünde öğüt vermek olduğu da bulgular arasındaydı.

"Yönetim tarzı açısından kadın-erkek farklılaşması ve toplumsal cinsiyetin etkisi" adlı bildirisinde, Şükrü Özen (TODAİE), erkek ve kadın üst düzey bürokratlarla yaptığı çalışmanın sonuçlarını sundu. Kırk ülkede uygulanan ve yönetim tarzındaki "eril" ve "dişil" özellikleri ölçen bir tekniğin uygulanması sonucunda, Türkiye'de bürokrasinin genelde "dişil", kadınların biraz daha "dişil"olduğu ortaya çıkıyordu. Özen'den aktaracak olursak "Kadın ve erkek yöneticilerin farklı cinsiyet rolleri nedeniyle farklı yönetsel davranışlar benimsemesinin, yönetsel çevrenin özellikle insani ilişkilere dayalı informal boyutunda kendini gösterdiği, örgütsel ve yönetsel normların daha bağlayıcı olduğu formal boyutunda ise kadın-erkek farklılığının ortadan kalktığı sonucuna varabiliriz. (...) Kadın ve erkek yöneticilerin özellikle yetkecilik boyutunda farklılaştığını söyleyebiliriz." Bir başka deyişle, kadın bürokratlar daha az otoriter, daha "demokratik". Çalışmanın özeni ve sonuçların ilginçliği konusunda diyecek hiçbir şeyim yok da, genel kurullardaki deyimi kullanacak olursak "usul konusunda" bazı çekincelerim var: dişil ve eril özellikler neye (kime) göre, nasıl saptanabiliyor; bunlar gerçekten her ülkede aynı biçimde mi "algılanıyor"; yapılandırılmış-kapalı sorulara verilen "beyan" nitelikli yanıtlar ne derece gerçekçi (yani kişiler öyle davrandıklarını "söylüyorlar" ama acaba gerçekte nasıl davranıyorlar?), ya "dişil" veya "eril" özellikler bürokratların toplumsal cinsiyetinin yanı sıra her ülke özelinde bürokrasinin (ve/çünkü siyasi iktidar ve devletin) genel özelliklerinden (örneğin Türkiye'de kayırmacı-clientelist geleneklerin ast-üst ilişkileri üzerindeki olası etkilerinden) kaynaklanıyorsa? Bunlar, toplumsal-kültürel değer, kanaat ya da olguların "ölçümü"ne ilişkin metodolojik yaklaşım farklarından kaynaklanıyor şüphesiz. Nitekim, o nedenle, konferansın bir oturumu bu tartışmalara ayrılmıştı.

Aylin Ataay (Galatasaray Üniversitesi), özel sektörde karyer geliştirme modellerinin, erkeklere göre biçimlendirilmiş olduğundan hareketle, kadın yöneticilerin bu konudaki zorluklarına değiniyor, özellikle de "kadınların aileleri nedeniyle karyerlerinden vazgeçebilecekleri önyargısı" gibi etkenlerin oluşturduğu "şeffaf çatılar"ın kadın yöneticiler önünde engel oluşturduğunun altını çiziyordu.

O çok ünlü "kamu alanı"nın bir başka boyutu olan ve kadınların en fazla dış-

landıkları ya da katılmakta en çok zorlandıkları siyaset alanına ilişkin konuşmalar da bu açıdan dikkat çekiciydi. Mehmet Arı (Abant İzzet Baysal Üniversitesi), bulgularına dayanarak 1991-1995 arası Meclis'teki kadın milletvekillerinin çalışmaları arasında kadın sorunlarına ilişkin teklif ya da konuşmanın pek az olduğunu belirtti. Öte yandan da, Ayşe Ayata'nın bir çalışmasına gönderme yaparak, örneğin gecekondu çevrelerinde, bir kadının komşu ziyareti gibi bir amaçla bile refakatsiz (yalnız) sadece ortalama beş yere gidebildiği bir toplumsal ortamda, kadınların ülke sorunlarına eğilmek üzere siyasete atılmasının nasıl beklenebileceğini sorguladı. Oya Tokgöz, siyasal iletişim ve reklamcılık alanındaki çalışmaları kapsamında, Türkiye'nin ilk kadın başbakanının partisi DYP'de 1987-1995 arası kadınlara yönelik söylem konusundaki bulgularına değindi. Özetle, DYP'de kadınlara yönelik çalışmaların, erkek milletvekillerini seçmek için kadın oylarını toplamak gibi bir amacı olduğu, kadının mutfak ve aile bağlamında simgelendiği, 1991 öncesi sözü bile geçmeyen "kadın hakları" teriminin ise artık seçim kampanyasına katılmakla birlikte içinin boş olduğu ortaya çıkıyordu. Ama, özellikle de partinin eski başbakanı Süleyman Demirel'in daha yumuşak, Tansu Çiller'in ise daha "erkeksi" olduğu bulgusu, tam da biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet farkının bir boyutuna örnek oluşturduğundan, ilginçti.

Ne yazık ki, aynı saatteki diğer oturumda kendi konuşmam olduğundan "özel alan ve kadınlar" konulu oturuma katılamadım. Ancak Aksu Bora'nın bu konudaki kuramsal çerçeveyi tarihsel süreci içinde çizen ve fraklı bakış açılarını yansıtarak yorumlayan konuşmasına temel oluşturan makalesinin (bkz. bu sayıda s...) bu konuda yararlı olacağını düşünüyorum.

Diğer oturumlarda aynı konu kapsamında tartışıldığında ise en çok altı çizilen, örneğin Fatmagül Berktay'ın deyimiyle "özcü" feminizmin (ben kendi adıma yer yer bu oluşuma "ırkçı" sıfatını da yakıştırıyorum) cinsel farklılaşma vurgusunu aşırı kılarak kadını kendi farklılıklarına hapsetme tehlikesi ve salt "özel alan"ın politikasını yapma yani sonuçta yeni bir dışlayıcılık oluşturma yerine Habermas'çı kamu alanının dönüştürülmesi yönündeki eğilimlerdi.

Toplumsal cinsiyetin yeniden üretimi

Türkiye'de toplumsal cinsiyetin hemen her düzlemde içselleştirilerek meşru kılınmasının yanı sıra elbette bu modelin yeniden üretimi de "Kadınlar ve Gelecek" açısından önemli bir tartışma konusuydu. Burada da, eğitim, medya ve sanat gibi oturumlar odak noktasını oluşturdu. Ben, henüz bitirdiğim son araştırmam nedeniyle medya ve sanata yoğunlaştım, hatta korkarım fazlaca soru sorup, müdahalede bulunarak, kahve molasında bir arkadaşımın kullandığı deyimle bir tür "korsan bildiri" sundum.

Ancak oturum başkanı Zeynep Oral'ın belirttiği gibi medyada (tabii sanatta da) kadınlar üç bağlamda (dolayısıyla "üç kat" da diyebiliriz) önemliydiler:

ürünlere konu oluşturan, içeriklerindeki kadınlar, ürünleri üreten kadınlar ve bunları "tüketen" kadınlar. Ancak ne yazık ki, bu bağlamlardan biri, Nilüfer Timisi'nin (Ankara Üniversitesi) genel sunumunu ve oturum başkanının tam da bu kategoriden bir kadın olmasının da etkisiyle yer yer devreye girmesini saymazsak, yeterince işlenmedi: medyada çalışan ya da gerek medyadaki popüler kültür ürünlerini, gerekse sanatta yapıtları üreten/yaratan kadınlar. Tüketici, izleyici kadınlara da kısmen pembe diziler bağlamında ("izleyici"nin önemini vurgulayan kuramsal çalışmalara yapılan göndermeler sayesinde) değinildi, ama bu da yeterli olamadı.

Ayşegül Yaraman (Marmara Üniversitesi) 1935-1995 arası, seçim dönemlerinde basın gündemi ve burada kadınların yerine ilişkin çalışmasından örneklerle kadın temsilinin önemli olduğu 1935 seçimlerinden sonra, kadınlara ait özel bir söylemin çok marjinal kaldığını (örneğin 1950'lerde yayınlanan *Kadın* gazetesi) vurguladı. 70'lerde sol fraksiyonlardan bazılarının kadın dergilerinde ise, kadın sorunlarının ele alınmadığına, buna karşılık (şüphesiz popülist amaçlarla) kadının "analık" durumunun ön plana çıkarıldığına ilişkin örnekler sundu.

Egemen söylemin, dolayısıyla da bu söylemin içerdiği toplumsal cinsiyetçi ideolojinin yeniden üretiminde ayrı bir yere oturtulan popüler kültür ürünlerine, bu ürünlerin "cinsler arası" paylaşımına değinerek "gündelik yaşam ve pembe diziler"den söz eden Fatma Gözlükaya'nın konuşması, en azından konuya yabancı olanlar açısından stereotip popüler kültür yargılarına karşı, bu alanda yapılmış çalışmalardan verdiği örnekler açısından şüphesiz yararlıydı. Ne var ki, belli bir yaklaşımı daha fazla yansıtan bu kuramsal panoramaya eleştirel boyutu unutarak yaklaşması (örneğin "kültür endüstrisi" mekanizmalarından söz etmemesi) nedeniyle hevesimiz biraz kursağımızda kaldı, özellikle de bu tür ürünlerin kadınlar yararına değişim olanakları hiç tartışılamamış oldu. Ayrıca, yabancı literatürden derlenen çalışmanın Türkiye özeline ilişkin herhangi bir ipucu içermemesi ya da bu konuda herhangi bir yoruma yer verilmemesi de bir başka önemli eksiklikti.

Türk sinemasında kadın konusunun (ya da konu olarak kadınların) değişimini neredeyse tümüyle konjonktürel nedenlerle açıklayan Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi) incelediği süreç içindeki farklı kadın tiplemelerinin bir de ortak yönlerini ele almayı deneseydi, kanımca gerçekte mazrufun zarfa göre pek de değişmediğini görebilecek ve bunun nedenlerini tartışabilecektik. Ayrıca konjonktürel "belirlenimcilik"in mutlaklaştırılmasıyla, hele de sanat alanında, sanatçının istenci, kişiliği, toplumsal cinsiyet karşısındaki kendi konumu ve duruşu vb.'nin, ayrıca da genelde sinema sektörünün yapısal özelliklerinin ihmali bence oldukça önemli eksiklerdi. Örneğin Zeynep Oral'ın Bilge Olgaç'a ilişkin haklı müdahalesi olmasa, sinemamızda kadın yönetmenlerin varlığı bile konuşulmamış olacaktı.

Bilimin cinsiyeti, kadın araştırmaları ve metodoloji

Mehmet Ecevit'in (ODTÜ) zengin bildirisiyle başlayan "bilim, ideoloji, metodoloji" oturumunun ana çizgisi, feminist hareketin ve kadın araştırmalarının gelişmesinin gerek metodoloji, gerek daha da genel bir düzlemde bilim (toplum bilimleri) alanındaki yansımalarıydı. Feminizmin hem bir analitik, hem bir kurtuluş hareketi olarak konumlanmasından hareketle, Ecevit feminist bilgi modeline, kültür kuramının feminist eleştirisine, feminizmin postmodernizmden duyduğu kaygıya, kısacası feminizmin güncel epistemolojik gelişmelerle bağıntısına değindi.

Toplum bilimlerinde, toplumsal cinsiyetin ve ataerkilliğin bir paradigma olarak tanımlanmasıyla birlikte toplumsal olguların başka bir yerden, bir (feminist) "duruş"tan hareketle okunabilmesinin bir örneği olarak "Tarih çözümlemesi içinde sözlü tarih ve feminist sözlü tarih çalışmaları" na değinen konuşmacılar (Meltem Ağduk-Gevrek ve Özlem Şahin) şüphesiz hem tarih-toplum bilimleri yakınlaşmasını (özellikle de Annales okulu çalışmaları bağlamında) hem de metodoloji açısından "açıklama" merkezli yöntem yerine "anlama" merkezli yöntem farklılaşmasını anıştırdılar. Kadınlara tarihin öznesi olarak söz hakkı vermenin telafi edici değil bütünleyici bir tarih olarak görülmesinin gereğini vurguladılar. Bunu yaparken tarih-merkezci olmak yerine diğer toplum bilimlerine de bakabilseler ve ortak metodolojik deneyimler ve kaygıları yansıtsalardı daha zengin bir tartışma ortamı olacaktı.

Bütünleyicilik teması, "toplumsal cinsiyetin iktisat özelinde irdelenmesi" konulu konuşmayı yapan Ufuk Serdaroğlu ve Nurcan Özkaplan tarafından da vurgulandı. Bu konuşmada da çıkış noktası, toplum bilimlerinin en "bilimsel"i (yani en pozitifi, en geneli, en rasyoneli) olma iddiasındaki iktisadın kadınlara ver(me)diği yerdi. İktisadın kadına bakış açısında örtük olarak veri kabul ettiği kadın tipolojisi bize (hele de Türkiye'de) hiç de yabancı değildi: tüm kadınlar evlidir ya da evlenecektir, çocuk sahibidir ya da olacaktır, erkek yakınlarına iktisaden bağımlıdırlar, ev kadınıdırlar, rasyonel değildirler. Konuşmacılar, iktisadın, tanımındaki "marj içindeki" değerlerden hareket ettiğinin ve kadını buna göre konumlandırdığının üstünde durarak bizatihi bu değerleri sorguladılar. Örneğin "rekabetçi, bencil, nicel" gibi sıfatlar "birey, kıtlık, kamu alanı/piyasa" gibi değerler. Ve bunları, "marj dışı" karşılıkları olan "işbirliğine dayalı, diğergam, nitel" ve "toplum, bolluk, özel alan/aile" ile bütünlemeyi öneren feminist iktisat yaklaşımını serimlediler.

Sonuçta bilimin kendisinin değilse bile, bilimi oluşturan bilginin kaynağına ilişkin arayışların toplumsal cinsiyetle bağlantılı olduğunun pek şüphe görürür yanı kalmadığı ortaya çıktı.

Sonuç

İzlediğim kısıtlı bölümüyle bile bu denli yoğun bir konferansa ilişkin notlarımı özetlemekte gerçekten çok zorlandım. Değinmediğim konular, anmadığım konuşmacılar oldu, kusuruma bakmasınlar. Zaten kanımca bu konferanstaki en büyük sorunlardan biri de bu yoğunluktu. Her bir oturumda yaklaşık beş konuşmacı, birbirinden ilginç ve derin konulara değindi. Ben izleyici olarak zaman zaman yoruldum. Özellikle de oturumların sonuncu konuşmacıları bence sistematik olarak düşük konsantrasyonla izlendiler. Kendi adıma, örneğin Mutlu Binark'ın "enformasyon toplumu, teknokratik örgütlenme: toplumsal cinsiyetin iletişim teknolojileri ile buluşması" konulu konuşmasını layığıyla alımlayamadım, yayınlanmasını bekliyorum.

Özellikle araştırma deneyimlerinin başında olan genç konuşmacıların, bildirilerine temel oluşturan çalışma türünü ve kullandıkları kavramları/kategorileri çoğunlukla belirtmedikleri dikkatimi çekti, bir de sorulan soruların genellikle kötücül anlamıyla "eleştiri", bir tür "saldırı" olarak algılanması hem üzücü, hem de kısırlaştırıcıydı.

Ama asıl dikkat çekici olan, bu tür toplantılarda sıkça görülen ve feminist hareketin, kadın çalışmalarının bence en büyük sorununu oluşturan, bir kez daha "akademisyenler" ile "öteki" kadınların ayrışmasıydı. Konferansa genel katılımın akademisyenlerden gelmesi kaçınılmazsa da, sivil toplum örgütlerinden, genç öğrencilerden de ilgilenenler olması beklenebilirdi. Bunlar da pek azdı: kadın kuruluşları adına resmi (KSSGM) ve yarı-resmi/meşru (KADER, Habitat Kadın Kozası) olanlar dışında kimse, örneğin feminist hareket temsilcileri yoktu. Ayrıca, pek az "örtülü" kadının bulunması da bu anlamda bir "dar çevre"ye işaret ediyordu.

"Halk"ın olması zaten beklenemezdi. Ancak bu etkinlikten haberdar olması düşünülebilir ("arzulanabilir")di. Ne var ki, enformasyon tekelleri böyle "can sıkıcı" konularla bir kez daha ilgilenmediler. Belki açılışa katılan Devlet Bakanı Işılay Saygın "aile içi şiddet" gibi "mahrem" konular yerine Hülya Avşar gibi "kamusal" konulara değinseydi, bir televizyon ana haber bülteninin sonunda hiç olmazsa konferansın adı geçebilirdi. Bu anlamda "kadınlar kadınları konuştu, kadınların haberi olmadı" diyebiliriz.

Tüm bunlar bir yana, ilk gün oturumlar sonrasındaki "Kadın-lar" adlı tiyatro gösterisiyle, her günün sonunda, tanışıklıkları, sohbetleri sürdürme ortamı yaratan farklı kokteylleriyle, tıpkı organizasyonun her an ve her yerde hazır bulunan sorumlusu Oya Çitçi'nin kendisi gibi, güleryüzlü, sıcak bir konferans yaşadık. Benzerlerine örnek oluşturması dileğimdir.

5. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi

*Galip Yalman**

Türk Sosyal Bilimler Derneği (TSBD) tarafından düzenlenen Beşinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi 12-14 Kasım 1997 günlerinde, bundan önceki kongrelerde de olduğu gibi, yine Ankara'da, ODTÜ yerleşkesinde yapıldı. İlki Haziran 1980'de, ikincisi üniversitelerin 1980'lerde geçirdiği kara dönem nedeniyle ancak Mayıs 1989'da toplanabilen Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, o tarihten beri düzenli olarak her üç yılda bir toplanmaktaydı. Bildiri vererek katılma taleplerinin giderek artması nedeniyle kongrelerin artık iki yılda bir yapılmasının kararlaştırılması, bu yıl güzel bir rastlantıyla Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 30. kuruluş yılının kutlanmasına da olanak sağlamış oldu.

Beşinci Kongre'nin bir diğer özelliği, "Demokrasi: Birikim, Sorunlar ve Gelecek" konusunun, kongrenin ağırlıklı teması olarak belirtilmesiyle bildirilerin, genel olarak, demokrasi sorunsalı çerçevesinde yoğunlaşmasının sağlanmasına gayret edilmesiydi. Bu bağlamda, Türkiye'nin siyasal gündeminin uzun süredir bir numaralı maddesini oluşturan demokratikleşme ya da demokratikleşememe sorununun, sosyal bilimlerin çeşitli dallarında, üniversite içinde ve dışında faaliyet gösteren akademisyenler ve uzmanlar tarafından, çok boyutlu olarak, tartışılması amaçlanmıştı. Türkiye'de siyasal demokrasinin gelişimi, sosyal demokrasi, liberalizm ve devlet, özgürlük-egemenlik-hegemonya, sivil toplum, kimlik sorunları, kadın sorunları ve demokrasi, globalleşme sürecinde Türk ekonomisi, anayasal iktisat, küresellik-yerellik-medya, eğitim ve demokrasi, göç ve kentleşme, uluslararası hukuk ve insan hakları, demokratikleşme sürecinde Türk dış politikası, vb. alt temalar çerçevesinde, toplam 28 oturum ve bir panel düzenlenmiş olması bu amacın gerçekleştirilmesi doğrultusunda atılmış somut adımlardı.

(*) ODTÜ, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Ulusal Sosyal Bilimler Kongreleri'nin, Türkiye'nin siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunlarının bilimsel tartışma ortamında irdelenmesini sağladığı ölçüde, 12 Eylül sonrasında toplumdaki ağırlığını ve prestijini büyük ölçüde yitiren, ve özellikle sosyal bilimler alanında ciddi kan kaybına uğrayan üniversitelerin, yeniden asli işlevlerinden biri olan bilimsel faaliyet gösterme ve bunun çeşitli yollarla toplumsallaştırılmasını sağlamak için hareketlenmesine katkıda bulunacağını düşünmek mümkün. Kısıtlı maddi olanaklar ve tüm zorluklara rağmen, kongrelerin sosyal bilimlerin çeşitli dallarında gerçekleştirilen ampirik ve kuramsal çalışmaların geniş bir çevreye iletilmesinde önemli bir işlevi olduğuna da kuşku yok. Bu işlevin, bildiri özetlerinin basılması ile yetinilmeyip, asıl metinlerin basılması sağlandığı takdirde daha iyi yerine getirilebileceği de aşikâr.

1989'daki kongreye, 60 dolayında, 1995'dekine ise 90 dolayında bildirinin sunulduğu anımsanacak olursa, bu yılki kongreye gönderilen bildiri sayısının 140'ı aşmış olması, kuşkusuz, Türkiye'deki sosyal bilimcilerin üzerlerindeki ölü toprağını silkelemekte olduğuna ilişkin bir iyimserliğe neden olabilir. Üstelik, gerek kongreyi düzenleyenler gerekse de bildiri vererek, oturum başkanlığı yaparak ya da dinleyici olarak katılanların tamamen gönüllü olarak gerçekleştirilmesine katkıda bulundukları anımsanacak olursa. Bu gibi toplantıların, yurtdışındaki benzerlerinin, oldukça profesyonel örgütlenmeler gerektirdiği ve katılımın azami düzeye yükseltilmesi için çeşitli maddi olanakların seferber edildiği düşünülürse, TSBD'nin özverili çabalarının değeri daha da net ortaya çıkar. Ne var ki bildiri sayısındaki niceliksel artışın, 1990'larda sosyal bilimlerin değişik alanlarında gerçekleştirilen olası aşamaların bir dışavurumu olduğunu ileri sürmek o denli kolay değil. Sunulan bildirilerin tümüne ilişkin bir ortak değerlendirme yapmak mümkün olmasa da, kongrenin genelde yansıttığı kadarı ile sosyal bilim çalışmalarının günümüzde geldiği noktanın çok da heyecan verici olduğu söylenemez. Gerek demokrasi teması çerçevesinde, gerekse tema dışı bildirilerin, aralarındaki niteliksel farklılaşmanın, kongrenin tüm oturumlarını izleme olanağını bulamadan, sadece birkaç oturumu izleyen dinleyiciler tarafından bile saptanması mümkündü. Özellikle demokrasi sorunsalı çerçevesinde arzulanan yoğunlaşma ve tartışma derinliğinin istenen ölçüde gerçekleşemediğini kabul etmek de gerekliydi. Tartışma ortamının istenen düzeyde ve yaygınlıkta oluşamamasında, bildirilerin niteliği kadar, dinleyici kitlesinin de oldukça sınırlı olmasının da bir rolü olabilir.

Kongrenin daha geniş bir çevreye duyurulması ve ilgisinin çekilmesinin bir diğer yararı ise kongreye bildiri sunmanın daha geniş bir çevre içinde cazip hale gelmesine katkıda bulunabilmesidir. Zira, bildiri sayısındaki nicel artışa karşın, bildiri sunanların kompozisyonuna ilişkin kolayca yapılabilecek bir gözlem, büyük kent üniversitelerinde çalışan öğretim üyelerinin, diğer kentlerdeki meslektaşlarına kıyasla, kongreye görece daha az ilgi göstermiş olmalarıydı. Örneğin 1995'te bildiri sunanların sadece yüzde onu, üç büyük kent dışındaki üniversi-

telerden gelen öğretim üyeleri iken, bu oran beşinci kongrede yüzde yirmibeşe ulaşmıştı. Buna karşılık örneğin Boğaziçi Üniversitesi'nden hiçbir öğretim üyesinin son kongreye bildiri sunmaması dikkat çekiciydi.

Beşinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ne ilişkin yapılabilecek bu gibi gözlemler biri Türk üniversitelerine ilişkin, diğeri ise bu tür bilimsel toplantıların daha verimli olması için yapılabileceklere dair iki noktanın altının çizilmesini gerekli kılmaktadır. Birincisi, YÖK düzeni çerçevesinde getirilen düzenlemelerle, üniversiteler aynen futbol liglerinde olduğu gibi birkaç kümeye ayrılmış bulunmaktadır. Dolayısıyla, birinci kümeyi oluşturan üniversitelerin yabancı dillerde bildiri sunma şansına sahip öğretim üyeleri için, yurtdışındaki kongre ve toplantılara bildiri sunmak akademik kariyerleri açısından ön plana çıkmaktadır. Buna karşın, bu tür olanakları görece kısıtlı, diğerkümeleri oluşturan üniversitelerin öğretim üyeleri içinse, Sosyal Bilimler Kongresi'ne bildiri sunarak katıldıklarına ilişkin bir belge edinmek bile önem kazanabilmektedir.

Bugüne kadarki örgütlenme biçimiyle Sosyal Bilimler Kongreleri'nin, bu kentlerarası kopukluğun giderilmesinde etkin bir işlev gördüğünü ileri sürmek de zordur. Hem bu açıdan hem de sunulan bildirilerin niteliğini genel olarak geliştirmeye yönelik olarak daha farklı bir örgütleme gereksinmesinin ortaya çıktığı düşünülebilir. Kongrelerin bugüne kadarki düzenlenmesinde, tema kapsamında, ya da tema dışında gelen bildiri önerileri, fazla bir içerik denetimine tabi tutulmadan kabul edilegelmiştir. Bu yöntemin, daha fazla katılımı teşvik amacına yönelik anlaşılır bir gerekçesi olmakla birlikte, gelinen noktada, bunun öncelikli bir kriter olmasına gerek kalmadığı söylenebilir. Kongrelerin iki yılda bir yapılmasını mümkün kılacak bir kurumsallaşma sağlandığına göre artık amacın nitelik ve tartışma düzeyinde mükemmelleştirilmesi yeniden gündeme gelmek durumundadır.

Türkiye'deki sosyal bilimler çalışmalarının hem giderek daha nitelikli ve uluslararası düzeydeki tartışmalara da katkıda bulunabilecek düzeye gelmesi için, hem de Türkiye'nin siyasal ve toplumsal gündemindeki sorunların bilimsel çerçevelerde irdelenerek çözüm yolları önerilmesi için, Sosyal Bilimler Kongresi türünden toplantıların çok daha nitelikli ve heyecan verici bir düzeye kavuşturulması gerekmektedir.

Ayrıcalıklı bedenler

ŞERİFE GENİŞ

JUDITH BUTLER
BODIES THAT MATTER: ON THE DISCURSIVE LIMITS OF 'SEX'
ROUTLEDGE, NEW YORK & LONDRA,
1993, 288 SAYFA

Toplumsal cinsiyet *(gender)* kavramı, özcü yaklaşımlar karşısında, kadın ve erkek olmanın değişmez ve evrensel olgular olmadığını göstermesi ve dolayısıyla farklı ve daha eşitlikçi cinsel kimlikler için mücadele olanağı sunması açısından feminizm için önemli bir kuramsal araç olagelmiştir. Öte yandan aynı kavram cinsiyetin, dolayısıyla bedenin kendisinin değişmez bir gerçeklik olduğu önkabulünden hareket ettiği için, verili dişi ve erkek bedenler üzerinden tarihsel ve kültürel olarak kurulan kadın ve erkek kimliklerini kuramsallaştırmakla sınırlı kalır. Başka bir deyişle, cinsiyetin nasıl 'maddileştirildiği', dişi ve erkek bedenlerin hangi süreçler yoluyla üretildiği sorusunu dışarıda bırakır. Judith Butler'in feminist kuram ve epistemolojiye müdahalesi tam da bu noktadan başlar. Butler, *Bodies That Matter*'da, 'cinsiyet' ve 'toplumsal cinsiyet' arasındaki gerilimli ilişkiye ve bu ayrımın feminist kuram ve pratiğe dayattığı sorunlara işaret eder. *Bodies That Matter*, cinsiyetin, cinsel farkın ve bedenin her türlü 'kuruluşun' dışında değişmez bir gerçeklik olarak kabulünün sınırlarını göstermeye çalışır.

Butler'a göre 'toplumsal cinsiyet' ve 'cinsiyet' arasındaki ayrımın feminizmin vazgeçilmez dayanaklarından birisi olarak kabulünün arkasında yatan temel mantık, cinsiyetin kurulabileceği fikrinin bedenin maddiliği ile çeliştiği iddiasıdır. buna göre cinsiyet, 'toplumsal cinsiyetin', cinsiyete atfedilen değişebilir kurguların, çıkış noktası ve taşıyıcısıdır. Fakat kendisi bu kuruluşun dışında indirgenemez, değişemez bir gerçekliktir. Bu yaklaşım, Butler için, birçok açıdan yetersiz ve sorunludur. Öncelikle, yalnızca cinsiyeti kaplayan, örten anlamlar dizgesini sorunsallaştırdığı için cinsiyeti, bedeni edilgen ve tarihdışı bir mevcudiyete dönüştürür. Dahası, cinsiyetin kendisini verili bir gerçeklik olarak kabul ederek daha başından normatif bir iddia ile yola çıkar. Butler'ın işaret ettiği ikilem de tam buradadır. Cinsiyetin indirgenemez gerçekliği iddiası, cinsiyetin bizatihi kendisini kuran bir norm inşa eder. Toplumsal cinsiyet kavramının bir noktadaki özgürleştirici potansiyeli, bu eleştiriler üzerinden tekrar düşünüldüğünde ve bedenin tarihsel kuruluşuna dair suskunluğu dikkate alındığında, paradoksal olarak, özcü varsayımlara yaklaşmasıyla son bulur. Cinsiyet bir kez değişmez gerçeklik olarak kurgulandığında, bu verili gerçekliğin yorumları tarihsel ve kültürel olarak ne kadar farklılık ve çeşitlilik gösterse de, 'kadın' ve 'erkek' olmanın dışındaki alternatifler imkânsız kılınır.

Butler'in çabası cinsiyetin maddiliği ilecinsiyetin kurulabileceği fikirlerini uzlaşmaz karşıtlıklar olmaktan kurtarmak ve cinsiyetin bizatihi kendisinin tarihsel olarak nasıl maddileştirildiğini kuramsallaştırmaktır. Butler'ın bir önceki kitabı *Gender Trouble*'da çerçevesini çizdiği, *Bodies That Matter*'da daha da geliştirdiği 'söylemsel icra *(performativity)*' kuramına göre, 'cinsiyet' bedenin maddiliğine içkin bir gerçeklik değil, tersine hükmettiği bedeni kuran, üreten, maddileştiren düzenleyici bir dizi pratik ve normun bir parçasıdır. Buna göre, 'cinsiyet' basitçe kişinin sahip olduğu şey ya da kişinin ne olduğunun değişmez tanımı değil, aksine 'kişinin' varo-

labilmesini mümkün kılan, bedene toplum içinde yaşama selahiyeti (olanağı) veren normlardan biridir. Özne ancak ve ancak egemen heteroseksüel söylemin dayattığı normlar ve pratikler üzerinden, onları varsayarak, tekrarlayarak, alıntılayarak 'özne', 'ben' statüsüne erişir.

Butler, cinsiyetin (bedenin) maddiliğine yaptığı vurgudan da anlaşılacağı üzere, cinsiyetin söylemsel olarak kurulduğunu söylemekle yetinmez. Aynı zamanda söylemsel kuruluş kavramının kendisini bedenin maddiliği üzerinden yeniden düşünür. Butler, bedenin cinsiyetinin kurulduğunu söylerken, bundan kastının bedenin maddiliğini basitçe dilsel bir etkiye ve bir dizi imleyene indirgemek olmadığının altını önemle çizer. Böylesi bir tarif hem bedenin maddiliğini hem de söylemin ya da iktidarın üretken ve maddileştirici kapasitesini dışlar. Oysa Butler'in temel iddiası, cinsel farkın bizatihi kendisinin heteroseksüel normlar ve pratikler yoluyla maddileştirildiği ve bedenin bir gerçekliği haline getirildiğidir. Butler, aynı zamanda, her şeyin söylemsel olarak kurulduğu iddiasına da eleştirel biçimde yaklaşır. Bedenin cinsiyetinin heteroseksüel norm temelinde kurulması aynı zamanda bazı bedenlerin bu normun dışında tanımlanmasını, dışlanmasını, zorunlu olarak birlikte getirir. 'Her şeyin söylemsel bir kuruluş' olduğu iddiası, söylemin kurucu gücünün temel taşı olan tasnif edici, dışlayıcı karakterini ve böylelikle bazı bedenleri 'özne' olma statüsünden yoksun bırakma yetisini gözden kaçırır.

Öte yandan, egemen heteroseksüel söylemin dışına itilen bedenler bu söylemin tümüyle dışında değil ve fakat onun ayrılmaz referansı, 'kurucu dışarısı' işlevini görürler. Başka bir deyişle, kabul görenin, normlara uyanın özneliği yeniden ve yeniden 'dışarıdaki'ne, 'anormal' olana referans verilerek tekrarlanır, perçinlenir. Heteroseksüel söylem tarafından dışlanan, istenmeyen ve hatta insanlığı sorgulanan bedenler, yalnızca 'normal' olanı mümkün kılmakla kalmazlar, fakat aynı zamanda normal olanın sınırlarını bozma tehdidini barındırırlar. Butler'a göre 'kurucu dışarısı'nın bu potansiyeli feminist politika tarafından kullanılabilir ve kullanılmalıdır. Böylesi bir strateji ise ancak feminizmin temel dayanağı sayılan 'kadın' kategorisinin yapıçözümü ve ayrıcalıklı konumunun sorgulanması yoluyla mümkün olabilir. Başka bir deyişle, feminizm ancak kendi sınırlarını sorgulayarak heteroseksüel söylem tarafından dışlanan bedenleri görebilir, onların varolabilme mücadelesine katkıda bulunabilir.

Butler *Bodies That Matter*'da temel olarak 'normatif heteroseksüelliği' dert edinmekle birlikte, bedenin varoluş sınırlarını bir başka açıdan düzenleyen, ırkçı söylem üzerine de düşünür. Butler'ın bu çabası, *Bodies That Matter*'in sistematiği içinde düşünüldüğünde bedenin farklı söylemler tarafından nasıl kurulduğu ve üretildiğinin bir başka örneği olmaktan çok daha fazla şeye işaret eder. *Bodies That Matter* ısrarla feminizmi sadece feminin'in değil fakat onun dışlanışıyla bir anlamda eklemlenen başka varoluş biçimlerinin dışlanışını da sorunsallaştırmaya çağırır. Butler, feminizmin diğer (sınıfsal, ırksal, gay ve lezbiyen) dışlanma biçimlerini dert edinmesinin, iddia edildiği gibi feminizmin eleştirel gücünü zayıflatmayacağını, aksine daha da güçlü kılacağını savunur.

Butler'in Irigaray eleştirisi bir anlamda bu çağrının somut örneklerinden biridir. Irigaray, Platon okumasında feminen'in dışlanışını tek ve egemen dışlanma biçimi olarak kurgular. Butler'ın da belirttiği gibi feminin'in ayrıcalıklı dışlanan olarak kurgulanmasına itiraz etmek için yeterince neden varken (köleler, çocuklar, hayvanlar, barbarlar), Irigaray 'başka bir yer'i *('elsew-*

here') feminin olarak idealize eder ve tekelleştirir. Bu, Irigaray'ın diğer dışlanma biçimlerini gözardı etmesine ve bir anlamda onları feminizmin 'Ötekisi' olarak kodlamasına neden olur. Butler'a göre artık feminizmin kendi 'Ötekisini' düşünme zamanıdır.

Bodies That Matter dert ettiği ve sorduğu sorular ile hem zor, hem keyifli ve her zamanki gibi iddialı bir kitap. Butler, kendine has üslubuyla en ağır metinleri biraraya getiriyor, eleştirel bir gözle okuyor, yeni ve tartışılacak iddialar ortaya atıyor. Lacan, Derrida ve Foucault, Butler'ın elinde birbirini tamamlayan, birbirinin sınırlarını gösteren kuramsal duruşlar olarak karşımıza çıkıyorlar. Kanımca sadece feministler değil, postyapısalcılık ve söylemsel kuruluş üzerine düşünenler de *Bodies That Matter*'da çok şey bulacaklardır.

*

Güzellik miti

NURAN EROL

NAOMI WOLF
THE BEAUTY MYTH: HOW IMAGES OF BEAUTY ARE USED AGAINST WOMEN
ANCHOR BOOKS, NEW YORK, 1991

Naomi Wolf, *New York Times* tarafından yüzyılın en önemli yetmiş kitabından biri olarak tanımlanan *Güzellik Miti* (GM) adlı çalışmasında, özelde Amerikan toplumunda, genelde tüm dünyada kadın haklarının yayılmasını baltalama veya eritme girişimlerinden biri olarak 'güzellik'in bir mit olarak kurgulanmasını ele almaktadır. Yazara göre kadınların özgürleşmesini engelleyen birçok kurumsal pratik arasında yeralan diyet endüstrisi, pornografi, kozmetik endüstrisi gibi pratikler kadınların kazanımlarının önündeki en önemli engellerden sadece birkaçıdır. Bir sosyal kontrol aracı olarak GM Batılı kadının örgütlenmesini engelleyerek domestik alandan yeni kurtulmuş olan kadını başka bir hapishaneye kapatmaktadır.

Wolf'un çalışması ABD toplumunda gazete ve dergilerdeki, filmlerdeki, reklamlardaki güzellik imajlarına 'maruz kalan' milyonlarca kadının güzel görünme isteğini eleştiren veya güzellik=sömürü ve baskı gibi bir formülü öne süren bir çalışma değil. Bu tür bir indirgeyiciliğin çekiciliğine kapılmaksızın yazan Wolf, GM'nin Endüstri Devrimi'nden bu yana etkisini gösteren bir sosyal refleksin modern bir versiyonu olduğunu; sözkonusu mitin kadınlar hakkında değil, fakat erkek kurumlar ve kurumsal iktidarı ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Buna bağlı olarak, kadınlara karşı bir siyasal silah olarak kullanılan GM'nin toplumun farklı alanlarındaki yansımalarını çalışmasının farklı bölümlerinde çözümlemektedir. İş, Kültür, Din, Seks, Açlık, Şiddet, Güzellik Mitinin Ötesinde. Çalışma, güzellik ve kadın konusunda yazılmış akademik kitaplarda yeralan soyut ve postmodernist terminolojinin kavramları ile değil, pop kültürün malzemelerini kullanan ve kuramsal tartışmalardan uzak bir tarzda yazılmıştır. Wolf'un araştırma birimi orta sınıf Amerikan kadınıdır; amacı, zaman zaman odak noktasında yeralan kavramları betimlemek, zaman zaman liberal feminizmin renkleri ile donanmış olan metinsel analizler yapmaktır.

Wolf'a göre GM her zaman kadının iktidar alanının genişlemesine karşı bir silah olarak kullanıldı. Ekonomi, hukuk, din, cinsel gelenekler gibi alanlarda kadının

pozisyonunda ilerleme olurken kadın bilincini sömürgeleştiren özel alana ait bir ayırdedici bir gerçeklik göze çarpmaya başladı. Kendi yasaları, ekonomisi, dini, eğitim ve kültürel dünyası olan alternatif bir kadın dünyasının kurgulanması 'güzellik'le ilgili fikirlerin kullanılması ile gerçekleşti. Sözkonusu alanlardan her biri yeni bir baskıcı pratikler bütünü yaratmaya başladı. Modern GM ise kadın suçluluğunu sömüren bir güç olarak ortaya çıktı: Kadının görünümü ile ilgili olmayan, fakat kadının davranışı için çeşitli reçeteler sunan bir mit olarak. Üstelik bilinçli bir biçimde gerçekleştirilen pazar manipulasyonu sayesinde yıllık kârları her an artan endüstriler yaratan GM (diyet endüstrisi: 33 milyar dolar, kozmetik: 20 milyar dolar, estetik ameliyatlar: 300 milyar dolar, pornografi: 7 milyar dolar), kadını bir halisünasyonun içine hapsetti.

Güzelliğin ekonomi politikasının çözümlendiği ikinci bölümde, kadının işyerinde iktidar alanının genişlemesine karşı kullanılan baskıcı tekniklerden biri ve kamusal hayat ile kadınlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir araç olarak güzellik mitinin son yirmi yılda nasıl kurumsallaştırıldığı vurgulanmaktadır. Meslek pazarının evlilik pazarına ilişkin kalifikasyonlara finansal değer biçmesi, güzellik mitinin kullanımının cinsel değil siyasal olduğunun göstergesidir. Meslek pazarı, güzellik mitini bir tür kadınlara karşı uygulanan ayrımcılığını meşrulaştırma yolu olarak kullandı. 1980'lerde kadınlar kurumsallaşmış iktidar yapılarını kırmaya başladıkça iki ekonomi sonunda birleşti. Güzellik artık para haline geldi. Kadınlar elde ettikleri bağımsızlık ve özgürlüğe karşılık bir takas sistemi ile karşılaştılar. Profesyonel hiyerarşilerin basamaklarında ilerledikçe, güzellik miti de her basamağı çatırdatmak için o kadar etkili bir biçimde çalışmaya başlıyordu. Kadın, profesyonel ev kadını, profesyonel kariyer kadını ve profesyonel güzellik rollerini süper kadın kimliği içinde oynamaya başladı. Özellikle 1975'lerde, 'güzellik' ideolojisi içinde, önemli yeni yalanlar oluşturulmaya başlandı: Profesyonel Güzellik Kalifikasyonu (PGK) olarak tanımlanabilen güzellik kodu, kadının ayrımcılığa tabi tutulmasını meşrulaştırmaya yarayan biçilmiş bir kaftandı. Sözkonusu güzellik kodlarına uymayan kadınlar işten atılma riskiyle karşı karşıya kalabiliyorlardı.

Yazar, bu bölümde özellikle PGK'yı hazırlayan toplumsal tarihsel koşulları, hukuk kurumunun sözkonusu güzellik kodlarını yeniden üretme biçimlerini, PBK'nın sosyal sonuçlarını çözümleyerek modadan medyaya, büyük şirket kültüründen üniversitelere tüm kültürel alanın 'güzellik'i tanımlama biçimlerini araştırır. Sözkonusu güzellik kodu, kadının iktidar basamaklarında yükselişi için gerekli ve meşru kalifikasyonlar arasında 'güzellik'i saymak zorundaydı. Bu tür bir yalanın kendisi 'Amerikan Rüyası'na çok uyuyordu: Güzel olmak için çok çalışmak gerekiyordu; bu ise girişimci ruh için mükemmel bir tamamlayıcıydı. Yani profesyonel kadının görevleri arasında güzel olmak da yeralacaktı. Ayrıca, çalışan kadına 'güzellik' için kafa yormaları ve fiziksel enerji harcamaları gerektiği söylendi; dolayısıyla aerobik ve kozmetik salonlarında harcanan saatlerin de gösterdiği böyle bir uğraşı veya didinme, kadının kendi haklarını savunma girişimlerinden biri olan örgütlü bir harekete katılımını azaltacaktı. Bir ideoloji olarak PGK, kadını maddi ve psikolojik olarak yoksul bırakan ve buna bağlı olarak 'yoran' bir kod olarak ortaya çıktı.

Diğer bir bölümde (kültür) ise Wolf, kültürel alanda GM'nin yansımalarını irdeler; özellikle Amerikan toplumunda pop kültürün kadınlar hakkında yarattığı mitleri, romanlardan, öykülerden ve kadın dergilerinden verdiği örneklerle aktarır.

Yazara göre, kadınların kendilerine moda dergilerinde gördükleri mankenleri almalarının ardında kadınların kimliklerinin zayıf olması değil, fakat "ideal" imajın kadınlara aşırı 'yükümlülükler' getirmesidir.

Günümüzde de güzellik ritüelleri sadece dinsel ritüellere benzemekle kalmayıp, aynı zamanda bu ritüelleri beslemektedir. Wolf'a göre yeni bir kökdendincilik Batı'yı dönüştürmektedir. Kiliseye katılımın azalması, geleneksel aile bağlarının zayıflaması gibi ögelerle belirlenen dinsel otorite boşluğu tehlikesi karşısında bu boşluğu GM gibi yeni bir din doldurmaya başladı. Makul olan ve olmayan davranışı tanımlayan sözkonusu yeni din kadınların çoğu tarafından benimsendi. Bu çerçevede kadınlar farklı bir dayanışma duygusunu paylaşmaya başladı. Kadının renk ve şiirsellik özlemini gideren Güzellik Ritleri, duygusal olarak ölü ve renksiz olan erkek kamusal alanına giren kadın için bir kurtarıcı işlev görmeye başladı. Sonuç olarak kozmetik ameliyatlar yapan cerrah, modern kadının yüce seks sembolü haline geldi. Dinî söyleme paralel olarak güzellik=cennet; çirkinlik=cehennem formülüne inanan ve her yıl milyonlarca dolarlık cilt kremlerini tüketen kadınlara aslında kutsal bir şey kullandıkları anlatıldı. Kadın neredeyse bir kült üyesi olarak tüketici kadın kimliğine büründü.

Bundan başka, tüketmesi yasaklanan ürünleri yüzüne sürebileceği anlatılan kadın, bir tür kilo kontrolü teleolojisi ile kontrol edilmeye başlandı. Kültlerdeki otoriter yapılanmaya benzer olarak, diyet merkezlerindeki uzmanlar da kadınları 'yönlendirdiler'. Tıpkı kült üyelerinin bir tür ahlâkî üstünlük tutumunu benimsemeleri, seküler yasalara uzak durmaları gibi diyet merkezlerine, psikodrama gruplarına ve aerobik salonlarına giden kadınlara da dünya zevklerinden (örneğin, yemeğe çıkma) uzak kalmaları gerektiği, katı bir düşünce çerçevesi içinde anlatıldı. Wolf'a göre ritlerin kullandığı üç öge: açlık, kaotik bir gelecek korkusu ve borçluluk duygusu gibi ögeler kitleleri pasifize etmek isteyen liderler tarafından sürekli olarak kullanılmaktaydı. Güzellik Ritleri de kadınları pasifize etmek için aynı ögeleri uyarladı. Ne de olsa din, kadının güzelliğinin kendisine ait olmadığını anlatıyordu; çünkü kadının vücudu hakkında güzel olan ne varsa Tanrı'ya aitti.

'Seks' adlı bölümde ise yazar genelde medyada kadın vücudunun kullanılması, güzellik sadomazoşizmi, moda-seks ilişkisi, pornografi endüstrisi ve pop kültür ögeleri üzerinde durmaktadır. Pop kültürde seks tecavüz olarak anlatılmakta, kadınlara uygulanan cinsel şiddet hoşgörülürken kadının cinsel merakı eleştirilmektedir. Medyada yeralan görüntüler bireylerin fantazi dünyalarına müdahale ederek heteroseksüel yabancılaşmayı kurumsallaştırmaktadır. GM, insanların cinsel bireyselliğine karşı açtığı kampanyayı kazanmaktadır.

Medyada yer alan imaj akışının nedeni, hem cinsel gündemi belirlemek hem de arzunun farklı versiyonlarını yaratmaktı. (Tarihçi S. Cole'a göre, sosyal değerleri yerleştirmenin en önemli yolu sözkonusu değerleri erotize etmektir.) Kadınları aşağılayarak onları erotize eden veya objeye dönüştüren imajlar, kadının özgüveninin artmasını dengelemek üzere arttırıldı.

Yazara göre günümüzde reklamlar seks satmamaktadır; cinsel hoşnutsuzluk satmaktadır. Tüketici kültür, cinsler arasındaki iletişimin kırılmasına veya cinsel güvensizlikleri ön plana çıkarmaya bağlıdır. GM, kadın ve erkek arasındaki fantazi boşluğunu korumaktadır. Bu boşluk veya uçurum, aynalardan oluşmuş bir uçurum ve hiçbir doğa yasasının desteklemediği bir boşluktur. Duygusal olarak istikrarlı olmayan ilişkiler, yüksek boşanma oranları tüketici

ekonomi için iyi bir iş kaynağı oluşturmaktadır. Oysa kadın ile erkek arasında barış ve güveni vurgulayacak bir kültür, tüketici ekonominin ve iktidar yapısının işine yaramaz. Pop kültürde akıp giden imajlarla sürekli olarak cinselliğin tek anahtarının güzellik olduğu kurgulanmaktadır. Bu durumun nedeni, güzellik için çok enerji sarfetmek gereğidir. Pop kültürde erotize edilen kadının arzusu değil, kadının vücudu ve erkeğin isteğidir. Kısaca güzellik pornografisinin temelindeki formül: iyi=güzel (zayıf) ve dolayısıyla seksüel; kötü=çirkin (şişman) ve dolayısıyla aseksüel olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Açlık' adlı bölümde ise Wolf, kendi deneyimlerinden aktarmalar yaparak *anoreksia bulimia* hastalığı ile güzellik tanımı arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Kilo sorunu hakkında fazla rahatsızlık duymak, kadınların özgüvenlerinin ve etkinlik duygusunun çöküşüne neden olmaktadır. Kadın haklarındaki iyileşmeler, kadınlara yüksek özgüven, etkinlik, cesaret, zihin açıklığı getirmişti. Oysa kalorilerin sınırlandırılması, bu devrimin yıpratılması anlamına gelecektir. Günümüzde kadınlar sadece özel hayatlarında başarılı olmak için açlık çekmemektedir; bunu aynı zamanda kamusal bir sosyal düzende yapmaktadırlar. Gıda, özel alanda aşkla, dil ile ilişkilendirilirken; kamusal alanda bir statü ve onur meselesi olarak görülmektedir. Toplum, değer verdiği insanlara veya gruplara beslenme hakkı vermekte; kadın, erkeklerle eşit oranda yiyecek tüketemiyorsa eşit statüye de sahip olamamaktadır. Bu bağlamda yazar literatürde şişmanlığın temsili ile ilgili örnekler vererek kadınların diyet yapma nedenlerini, açlık ve yarı-açlık ideolojisini ve bu ideolojinin kadınlar üzerindeki etkisini irdelemektedir. Eğer bir kadının 'şişman baldırlarımdan nefret ediyorum' gibi bir cümle kurması sağlanıyorsa, aynı zamanda kadınlıktan da nefret ettirilmiş demektir. Kadın maddi olarak daha bağımsız oldukça, olayları kontrol ettikçe veya eğitim seviyesi yükseldikçe pop kültür de o kadar şiddetli bir şekilde kadına daha güvensiz olmasını söylemektedir. Zayıflığın en önemli etkisi vücuda verdiği zararda değil zihne yaptığı zarardadır. Çünkü ödüllendirilen kadının zayıflığı değil, kadının açlığıdır; zayıflık açlığın bir göstergesidir. Bir ideoloji olarak kurgulanan GM ve diyet yapma davranışı, kadınların seks, yemek ve et gibi üç şeye birden sahip olamayacağını söylemektedir.

Yazar, buna bağlı olarak *anoreksia* hastalığını, küçük kızları diyet yapmaya zorlayan etmenleri, kurumsal mesajlarla kadının açlığı öğrenmesinin ödüllendirilmesini çözümlemektedir. Kadınların tüm bu baskıca pratiklere karşı ayaklanmamalarının nedeni, açlık çeken insanların ne zihinsel ne de fiziksel enerjilerinin kalmasıdır. Kadın olmak, zayıf, aç ve hasta olmak anlamına gelmektedir. Kamusal hayata kadının daha çok katılması işte bu tür bir kadın imajı ile (diyet yapan, açlık çeken, zayıflamaya çalışan) dengelenmeye çalışılmıştır. Günümüzde profesyonel hayata atılan genç kadınların bir taraftan 'gerçek bir erkek' gibi davranıp diğer yandan da 'gerçek bir kadın' gibi görünmeleri gerekmektedir. Diyet yapmak, 'dikkatli olmak' anlamına gelmektedir; 'dikkatli olmazsa' genç bir kadın tecavüze uğrayabilir, hamile kalabilir, kontrolden çıkabilir veya kısaca şişmanlayabilir...

'Şiddet' başlığı altında yeralan bölümde ise Wolf, güzel olmanın acı çekmek anlamına geldiğni gösteren çeşitli pratikleri çözümlemektedir. Pop kültürün verdiği mesajlara göre, eğer kadın acı çekmiyorsa sevilebileceğinden nasıl emin olabilir? Yazar, özellikle toplumdaki medikalizasyon süreci içinde 'Ameliyat Çağı'nın kadını baskı altına aldığını, tıbbın profesyonelleşmesi ile birlikte kadının bu alandan dışlandığını

betimlemektedir. Bir kurum olarak tıp aracılığı ile kadına içsel (fizyolojik) olarak sağlıklı olmaktan çok dışsal olarak güzel görünmenin daha çok ödüllendirileceği anlatılmaktadır. Kadın olmaya ait birçok özellik (kadının teni, göğüslerinin şekli, doğumdan sonra kalan izler vb.) 'çirkinlik' olarak yeniden tanımlanmakta, çirkinlik ise hastalıkla özdeşleştirilmektedir. Ameliyat Çağı'nda uygulanan pratikler sosyal, etik ve siyasal olarak sorgulanmamaktadır.

Son bölümde ise yazar, yukarıda özetlenen sorunsalların bir bütün olarak kadının geleceği için getirimleri hakkında öngörülerde bulunmakta, kadın kimliği, güzellik=cinsellik formülünü ele almakta ve kadının sadece bir kişiliği olduğu için cinsel haz alma veya özsaygı hakkı olup olamayacağını tartışmaktadır. Bir zamanlar evliliğin kadına bazı kazanımlar getirmesine paralel olarak, kadının olası kazanımlarını 'güzellik' aracılığı ile kazanıp kazanmaması gerektiğini sorgulamaktadır. Güzellik dış görünüşle diyet yapma ile veya kozmetik ile değil, fakat kadının seçme şansının da olmaması ile ilgilidir. Gerçek sorun, kozmetiksiz yaşayan bir kadının görünmez hale gelmesidir. Eğer bir toplumda kadın işten atılmamak için zayıflamak zorunda kalıyorsa veya makyaj yapmak zorunda kalıyorsa 'güzellik' gerçekten acı veriyor demektir. GM'nin kadına zarar vermesi, ayna önünde geçirilen zaman ile ilgili değildir.

Sonuç olarak, yazara göre kadınlar ciddi ve seksüel görünme arasındaki ayrımı reddetmelidir; çünkü bu ikilem zorla dayatılan bir ikilemdir. Belki de üçüncü bir feminist dalga gerekmektedir. GM bir sosyal refleks olarak ortaya çıktığı için kadının iktidar alanını eritmeye çalışan sözkonusu ideoloji, ritler ve pratikler bütününe karşı kadınlar alternatif mitlerini yaratmalı ve kendilerini suçlamayı bırakarak, GM çerçevesinde üretilen tepkileri kendi aralarında bir dayanışma ile karşılamaya çalışmalıdırlar. Güzellik Miti, sadece kadın ve toplum hakkında bir kitap olarak değerlendirilmeyip, özellikle çağdaş toplumlarda mitlerin işleyişi bağlamında okunabilecek gözardı edilemeyecek bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

*

Aydınlanmış kadınlar

ELİF PARS

ALISON ASSITER
ENLIGHTENED WOMEN: MODERNIST FEMINISM in a POSTMODERN AGE
ROUTLEDGE: LONDRA&N.Y., 1996

Postmodernizmin, postyapısalcılığın ve feminizmin, kendi bilgisine sahip aşkın (erkek) özneyi merkeze yerleştiren Aydınlanma değerlerine yönelttikleri eleştirileri bugün hiçbir sosyal kuramcı gözardı edememektedir. Meta anlatılara ve onların homojenleştirici ve bütünleştirici yaklaşımlarına karşı olarak farkları öne çıkaran postmodernizmin, gösteren-gösterilen ilişkisinde gösterileni, anlamı ve hatta özneyi nihai olarak sabitleyemeyeceğimizi savunan postyapısalcılığın ve kadını kendi özgüllüğü içinde tanımlamaya yönelik olarak fallusmerkezciliği eleştiren farklılıkçı feminizmin ortak noktaları, Aydınlanma değerlerini sorgulamalarıdır. Assiter bu ortak nokta etrafında postmodernizm, postyapısalcılık ve feminizmin bir eleştirisine girişir. Ona göre, Aydınlanma değerleri topyekün terkedilmemeli ve farklar inkar edilmeden bir bütünlükten, konumsallık

inkar edilmeden bir gerçeklikten ve kuruluştaki özgüllükler inkar edilmeden bir 'kadın'lıktan sözedilebilmelidir.

Giriş bölümünde Assiter postmodernizm ve postyapısalcılığın temel varsayımlarına ve postmodernizm ile feminizm arasındaki ilişkiye değinmektedir. Feminizm 'Batılı, beyaz, orta sınıf kadın'ı temel aldığı gerçeğini ancak postmodern ve postyapısalcı eleştiriler sayesinde farketmiştir. Yine de günümüzde feminizmin postmodernizm ile ilişkisi sorunsuz değildir, çünkü feminizm bir kadın kategorisinden sözetmek ve kurtuluşçu bir proje sunmak anlamında postmodernizm ile çelişir. Assiter'a göre feminizm, postmodernizm ile çeliştiği noktalarda onunla olan birlikteliğini bozmalı ve hatta Aydınlanma değerlerine sahip çıkmalıdır.

Assiter 'Evrensellerden Kaçış' olarak adlandırdığı ilk bölümde, postmodern feminist şüphecilik olarak nitelendirdiği tartışmalara karşı olan tavrını Butler, Fraser ve Nicholson'ın söylemleri üzerinden sunmaktadır. Butler kişilerin, belirli kategoriler oluşturduğu (örneğin 'kadın' gibi) varsayımının Aydınlanma rasyonalizminin kabul edilemez bir mirası olduğunu ve kadın kategorisinin, feminizmin bir kurgusu olabileceğini savunmaktadır. Assiter, kadın kategorisini reddeden bir tavrın eşitlikçi feminizmin politik açılımlarını gözardı edeceğine inandığı ve kadın öznesini yapı-bozuma uğratan bir feminist politikanın amacına ulaşamayacağını düşündüğü için Butler'a karşı çıkar. Fraser ve Nicholson'ın ise, *Social Criticism Without Philosophy* (Felsefesiz Toplumsal Eleştiri) adlı makalelerinde daha önceki feminist kuramları bütünleştirici, özselci, evrenselleştirici ve Lyotardian bir anlayışla meta-anlatı-benzeri olarak nitelendirmelerini haksız bulur. Bu kuramların tarihdışı ve evrenselci oldukları gerekçesiyle kolayca reddedilemeyeceğini savunur.

Irigaray'ı eleştirdiği ikinci bölümde Assiter, Irigaray'ın *Speculum of the Other Woman* (Diğer Kadının Spekulumu) ve *This Sex Which Is Not One* (Bir Olmayan Bu Cinsiyet) kitaplarında geliştirdiği, cinsiyet eşitsizliğinin üstesinden gelebilmek için yeni bir sembolik sistem yaratma projesini inceler. Assiter başka feministlerin Irigaray'a yönelttiği eleştirileri tekrar etmektedir. Irigaray'ın fallusmerkezci simgesel düzenden çıkılamayacağını ve bu düzende kadının sessizliğinin kurucu bir öge olduğunu söylerken nasıl olup da kendi kuramsal söylemini bir kadın olarak geliştirebildiğini sorar. Onun kadının ezilişinin maddi koşullarını gözardı ettiğini söyler ve bu ezilişe dair yaptığı analizin monolitik olduğunu belirtir.

Anlama yönelik yaklaşımlarda anti-realizme karşı realizm savunusunu yaptığı bölümde Assiter, günümüz koşullarındaki bir dünyada yapılabilecek olan tek şeyin 'hikayeler anlatmak' olduğu görüşünün etik ve politik açıdan kabul edilebilir olmadığını söyler. Öncelikle, bir kuramın doğru olma koşullarıyla geçerli kılınma koşulları arasındaki farkı vurgulayan metafiziksel realizme olan inancının nedenlerini açıklar. Sonra, postmodern feminizmde etkilerini gördüğü Derrida, Lacan ve Irigaray'ın söylemlerinde belirlediği, Saussure'ün anlam modeline dayanan ortak bir anlayıştan bahseder: referansın anlamlamada bir rolü yoktur, dildeki her terim, diğerleriyle olan ilişkisi ve bütünün içindeki yeriyle anlam kazanır ve dil dışında bir gerçeklik yoktur. Assiter bu gerçeklik anlayışına karşı çıkar çünkü ona göre dil içindeki farklılıkları yakalamak için referans gereklidir ve katı bir usmerkezci olmadan da referansa inanılabilir. Bu durumda, Irigaray'ın önerdiği anlamda kadına özgü yeni bir dile gerek görmez.

'Irigaray ve Kendilik' adlı bölümde Assiter, hümanist öznenin tamamen reddedil-

mesine karşı çıkmaktadır. Öncelikle Irigaray'ın, kadının özneliğini eklemleyebileceği bir alan yaratılmasına yönelik olan kadınlık tanımlamasına yer verir. Irigaray'a göre hümanist bütünlüklü özne fallusmerkezciliğin bir kurgusudur. Kadın ise, birden çok, çoğul ve akışkan olan cinselliği nedeniyle bu özne tanımının ontolojik konumunu ihlal etmektedir. Assiter, bu noktada Irigaray'la birlikte Fransız düşünürlerinin ve çağdaş analitik felsefecilerin de özne eleştirisine bakar. Assiter'a göre bu düşünürler Kartezyen Cogitoyu, liberal hümanist özne anlayışını ve özne ve nesne ayrımının yapıldığı bir sistemi eleştirmekte ve bunu yaparken bu özneyi aşkın bir kendilikle uzlaştırmaktadır. Oysa Assiter'a göre Hegel, Marx ve Sartre'dan gelen hümanist gelenek farklıdır; kişiler gerçekliğin bir parçasıdır, gerçeklikle üretilmektedir ve rasyoneldir. Böyle bir anlayış çerçevesinde eğer özne ve nesne ilişkili olarak görülür ve özne yaşadığı dünyanın tarihsel bir parçası olarak tanımlanırsa, Assiter bu özneyi yapıbozuma uğratma gerekliliğinin daha az önemli olacağını, böyle bir öznenin tarihsel konumuna bağlı olarak birçok özellik taşıyacağını ve bu özelliklerin herhangi bir cinsiyete atfedilmesinin gerekli olmayacağını savunmaktadır.

"Feminist Epistemolojik Cemaatler' bölümünde Assiter, daha önce savunduğu realizmle uyumlu bir feminist epistemoloji tasavvur ederek, hem realist olup hem de konumsallığı inkar etmeyen bir görüşü savunur. Bu savın epistemik özneleri ise kişiler değil cemaatlerdir. Bu cemaatler, Anderson'ın kastettiğine benzer olarak 'hayali'dir. Epistemik geçerliliğe en fazla, özgürleştirici değerlere kendini adamış cemaatler yaklaşabilecektir. Bu sayede feminist bilgi kuramcısı, kuramcıların geleneksel iki sorusuna karşılık sunabilecektir: bilgi nasıl oluşmaktadır? ve bilmeye dair iddialar nasıl geçerli kılınabilir?

Özselciliği ve evrenselciliği tekrar ele aldığı bölümde Assiter, kadına dair özselci ve evrenselci iddialar taşıyan modernist bir görüş öngörmektedir. Assiter öncelikle cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına yöneltilen sosyobiyolojik, biyolojik ve feminist eleştirileri sıralar. Assiter'a göre bu ayrım yapılmalıdır. Cinsiyet ele alındığında, her kadında minimum düzeyde de olsa, kadınların ortak bir kimliğe sahip olmasının temelini oluşturan biyolojik bir öz olduğunu belirtir ve bu anlamda özselciliği savunur. Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda da, belli bir cinsiyete ait vücuda sahip olmaya dayanan kadınlık veya erkekliğe dair evrensel tanımlamaların mevcut olduğunu söyler. Assiter'a göre sadece kadın kimliğine sahip olmak feminist projeler için yeterli değildir ama kadınların paylaştığı evrensel özelliklerin varlığının da kabul edilmesi gereklidir.

Son bölümde cinselliği ele alan Assiter, cinselliğe dair kuruluşçu *(constructivist)* kuramları biyolojiyi gözardı ettikleri gerekçesiyle eleştirmekte ve cinsellik kuramına yönelik alternatif bir okuma sunmaktadır. Ona göre, biyolojik belirleyici yaklaşımlara yönelik eleştirileri göz önünde bulunduran eleştirel bir özselci yaklaşımın benimsenmesi mümkündür. Ayrıca, kadın cinselliği, patriarkal söylem çerçevesinde tanımlanmış olan cinselliğe karşı direnme alanları oluşturabilir ve bu anlamda özgürleştirici olabilir.

Assiter'a göre feminizm, temelinin modernitenin söylemlerinde olduğunu kabul etmeden kendini özgürleştirici bir hareket olarak sürekli kılamaz. Kadın öznesini yapıbozuma uğratan bir feminist politikaya Assiter'ın inancı yoktur. 1970'lerin feminist hareketlerinin radikal bir şekilde umutlu olduğundan bahseden Assiter, bu umudu günümüzün daha 'parçalanmış' ortamına da taşıyabilmek ve daha geniş çapta özgürleştirici bir alan yaratabilmek isteğindedir.

Assiter Aydınlanma değerlerine geri dönmek adına postmodernizmin ve post-yapısalcılığın basitleştirilmiş bir okumasını yapmakta ve onlardan etkilenen farklılıkçı feminizme yanlış bir apolitiklik atfetmektedir. Bu kuramlarla Aydınlanma değerleri arasında bir orta yol bulmaya çalışırken, bu kuramların sağlayabileceği yeni açılımları gözardı etmektedir.

*

Uyumsuzluğun kalıpları

IŞIL ÇELİMLİ

ROSI BRAIDOTTI
PATTERNS OF DISSONANCE: A STUDY OF WOMEN in CONTEMPORARY PHILOSOPHY
CAMBRIDGE: POLITY PRESS, 1991, 316 SAYFA

İçinde bulunduğumuz ve neredeyse sonuna ulaştığımız yirminci yüzyıl her alanda pek çok kırılmanın yaşandığı, alışılagelmiş kalıplar yerine alternatif birçok yeni düşünce, söylem ve kuramın üretildiği bir zaman dilimi. 'Modernite' diye adlandırılan süreç de bu kırılmalardan ve sorgulamalardan epeyce nasibini almış durumda. Düşünerek kendini var eden, saydam, bilinçli, rasyonel bir bireyin varlığını öngören klasik özne tanımlamaları da artık çok merkezli, kendine yabancı, şüpheci ve söylemsel düzlemde sürekli yeniden yapılanan, yeniden yorumlanabilen bir özneliğe doğru kayış sürecinde. Zaten, 'modernite' de nicedir içinde bulunduğu bu çıkmazın, yani 'özne'sinin doğasını, fonksiyonlarını ve sınırlarını oluşturmaya çabalarken su yüzüne çıkan problemlerin farkında ve yeni arayışlara başlamış durumda.

Braidotti'nin bu çalışmasının görünen amacı da, modernitenin 'kriz'i diye adlandırdığı süreçle, kadın sorunsalını ortak bir düzlemde çakıştırıp, felsefede kadının varlığını sorgulamak. Fakat asıl hedefi, bir yandan bahsi geçen çakışmanın gerçekleşebileceği ortak bir payda ararken, diğer yandan da çalışmasının iki nesnesinin, yani modernitenin 'kriz' söylemiyle özneyi ele alan feminist kuramların nihai uyuşmazlığını gözler önüne sermek- ki bu da kitabın isminin kaynağını bize gösteriyor-. Braidotti, kitap boyunca bu asimetriyi yeni bir düşünce tarzına dönüştürmeye çabalıyor. Kendi söylemsel patikalarını oluşturan bu tarza verdiği ad ise, dişil feminist tarzı.

Kadınlık, dişilik, feminizm gibi kavramların tam da bu 'kriz anında ortaya çıkması, yazara göre, oldukça dikkate değer tarihsel bir rastlantı aslında. Bir yanda, kadının son yıllarda toplumsal, politik ve kuramsal alanlarda verdiği, gittikçe şiddetlenen ve kadının rolleri, deneyimleri, varoluş biçimleri hakkında pek çok soru ve incelemenin ortaya atılmasına önayak olan mücadele, diğer yanda da rasyonalitenin ve onun bilen öznesinin içinde bulunduğu kriz ve 'Batı'nın otoriter, hegemonik söyleminde meydana gelen kırılma madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz gerçeklikler.

Braidotti'ye göre karşılaşılması kaçınılmaz olan bu 'kriz' durumuna kadınlar tamamen farklı kuramsal yollarla tepki veriyorlar. Kriz çağı ve rasyonalitenin ölümü, aynı zamanda feminist teori ve pratiğinin de ortaya çıkmasına tanıklık eden bir süreci simgeliyor. Ve eğer kriz anında ortaya çıkan boşluğun yönü değiştirilir; post-yapısalcı düşünürler tarafından hayati bir anlam içeren felsefenin yeniden tanımlanması sorunsalı, kadını ve kadının çağdaş

felsefedeki konumunu bulma doğrultusuna çekilebilirse, birleşen iki cephe klasik felsefenin militarist yapısını yenmek adına çok daha başarılı taktikler üretilmesine yardımcı olabilir.

Yazar, böylece, çalışmasının çerçevesini belirledikten sonra kitabı iki ana bölüme ayırıyor. Birinci bölümde, ortaya çıkan feminen özneye nasıl baktıklarını görmek ve kadın sorunsalını kendi bakışlarında nereye oturttuklarını anlamak için, Braidotti, önde gelen bazı post-yapısalcı düşünürleri (Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze), özellikle de ortaya atılan kuramların çeşitliliğine rağmen yakınlaştıkları noktaları dikkate alarak okuyor. Kadının toplum tarafından artan bir hızla tanınması, bir yandan rasyonel düşüncenin içinde bulunduğu krize işaret ederken- ki bunu Foucault ve Deleuze'ün çalışmalarında görmek mümkün-, diğer yandan da felsefenin erkek egemenliğinden kurtulması gerektiğini vurguluyorbunu da Derrida'nın çalışmalarında görebiliyoruz. Braidotti'ye göre bu düşünürlerin vurgusu 'düşünme'nin ne anlama geldiğini yeniden tanımlamaya çalışmalarında yatıyor. Yaptıkları, krizin ortaya çıkardığı boşluğa olumsuz bir anlam yüklemek yerine yeni, küresel, evrensel bir teori yaratmanın imkansızlığını göstermeleridir. Çünkü geleneksel öznenin betimlenip meşrulaştırılmasında bir kopuş meydana gelmiştir ve bu da yeni düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasını gerekli kılmaktadır. Ama her ne kadar post- yapısalcı söylem feminist kuramın geliştirilmesi için kullanılabilecek fikirler ortaya atmışsa da, yazar, bu düşünürlerin cinsiyet farklılığı kavramını ister istemez gözardı ettiklerini ve bu cinsiyetsizleştirme eyleminin de fikirlerinin feminist kuram ve feminen özne yaratma lehine kullanılmasını zorlaştırdığını düşünmektedir.

Kitabın ilk yarısında, kadınlık ve kadın sorununun ifade edilmesinini olası kılındığı söylemsel sınırları daha net bir biçimde gösterebilmek için, Braidotti çalışmasının ana eksenlerinden birini de psikoanalist kuram olarak belirler. Çünkü psikoanalizin önemi, felsefenin özne ile bilinci eşitleyen katı prensibinin yanı başına öznenin oluşmasında bir o kadar önemli saydığı bilinçdışını oturtması ve böylelikle kendini bilen öznenin egemenliğine meydan okuması olmuştur. Bu yaklaşım da, zaten Kartezyenci olmayan bir düşünce biçiminin, modernitenin epistomolojik belirsizliğinin, metafiziğin içine düştüğü krizin habercisi ve belirtisi gibidir.

Kitabın ikinci kısmında, Braidotti, bir karşı duruş benimseyip çağdaş felsefede feminist kuramın öneminden, feminist metinlerin yaygınlığından ve derinliğinden söz ediyor. Feminist kuramcılar kadına özel bir yol ve onun özgüllüğünü ifade edebileceği bir ses ararken, felsefenin süregelen fonksiyonunu eleştirmekle -ki bu eleştiriler reformist bir yaklaşım veya radikal bir yıkma eylemi olarak kendilerini gösterebilir- kalmıyor, disiplinler arasında varolan sınırları da sorunlu kılmaya çabalıyorlar. Bu çaba da bir taraftan kurgulanmış politik kalıpları yıkarken diğer taraftan yeni söylemsel yapılar oluşturuyor. Braidotti'ye göre feminizm ne bir kavram, ne bir teori ne de sistematik bir söylem. Feminizm daha çok varlıklarını ve içinde bulundukları koşulları yeniden yaratmak isteyen kadınların gerçeklik içinde kendilerine yeni bir yer bulma çabası. Feminist düşüncenin konumunu belirledikten sonra yazar, felsefi söylemlere yöneltilen feminist eleştirileri irdeliyor. Kitap boyunca da pek çok kez belirtildiği gibi rasyonelitenin içinde bulunduğu kriz zaten feminist düşüncenin gündeminde. Kadın filozoflar da bir yandan teorik 'aklın' makul bir eleştirisini yaparken diğer yandan da karşıt- düşünürler olarak düşünme eylemine yeni

bir statü kazandırmaya uğraşıyorlar.

Kitabın ikinci yarısının sonlarına doğru, Braidotti, klasik rasyonel düşünceye hala bir bakıma sadık kalan ve onu savunan reformist feministlerle arasına mesafe koyup, kendi konumunu, yani radikal feminist yaklaşımı, belirliyor. Bu düşünceye göre feminist teori küçümsenemeyecek, mutlak bir farklılık üzerine inşa edilmiştir; fakat bu farklılık, salt kadın ve erkek arasındaki fark ya da kadının doğasına içkin bir fark olarak değil kadın bakışındaki, kadının algılayış biçimindeki farklılık olarak anlaşılmalıdır.

Radikal feminizmin de çıkış noktası modernitenin krizi ve bu kriz sonucunda kendini bilme, anlama yetisine sahip özne tanımlamasının çözülmesidir. Bunun sonucu olarak feminist düşünürler de yeni bir düşünce kategorisi ve eylem planı üzerinde uğraşırlar ve tam da bu noktada post-yapısalcı düşünürlerden önemli ölçüde uzaklaşırlar. Çünkü, Braidotti'ye göre, bu akımı özgün kılan, radikal feministlerin çıkış noktası olarak cinsiyet farklılığını ileri sürmüş olmaları; kadın ve erkek arasındaki farklılığın da düşünülebilecek bütün farklılık biçimlerine prototip olması gerektiğini savunmalarıdır. Böylece söylemlerine cinsiyet kazandıran radikal feministler post-yapısalcı düşünceyle aralarına net bir çizgi çekerler. İşte bu yeni açılım bizi Braidotti'nin çalışmasının başından beri ulaşmak istediği noktaya götürür. Cinsiyet farkının vurgulanması kendini politik ve epistemolojik bir özne olarak tanımlama güçlüğü yaşayan kadına böylece yeni bir alan açmış ve dişil feminist özne fikrine temel oluşturmuştur.

Kitabın sonuç bölümünde, Braidotti, cinsiyet farklılığını kendilerine temel argüman olarak alan radikal feministlerin seslerini yeterince duyuramadığından yakınıyor. Bunda, kitabın ilk yarısında bahsi geçen post-yapısalcı düşünürlerin feminist metinlere hak ettikleri ilgiyi göstermemelerinin yanısıra kuramsal pratiği oluştururken bir yandan da onu cinsiyetten yoksun bırakan eski alışkanlıklardan vazgeçmemelerine bağlıyor.

*

Lacancı psikanaliz ve feminist kuram

EBRU KAYAALP

ELIZABETH GROSZ
JACQUES LACAN: A FEMINIST INTRODUCTION
ROUTLEDGE, LONDRA VE NEW YORK, 1990, 218 s.

Jacques Lacan, çağdaş feminist kuramda en çok tartışılan düşünürlerden biri. Feministler arasında Lacancı psikanalize karşı üç farklı duruştan söz edilebilir: Lacan'ın çalışmalarını patriyarkal güç ilişkilerinin tanımlanıp açıklanmasında bir araç olarak gören, Lacan'a bağlı feministler; psikanaliz dışı bir konumdan bakarak Lacancı açıklamaları reddedenler; ve son olarak Lacan'ın çalışmalarına büyük yakınlık duymakla birlikte eleştirel mesafelerini koruyanlar. Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* kitabında, ilk ve son kategorideki femistler üzerinde durarak, öznelik, cinsellik ve dil üzerine yeni yaklaşımlar sunan Lacancı psikanaliz ile feminist kuram arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlıyor.

Grosz, kitabın ilk bölümlerinde Lacancı psikanalizin sistematik bir analizini sunuyor. Bu bölümlerde, Lacan'ın ego kavramının bir açıklamasını sunmak amacıyla, ay-

na safhasının gerçekleştiği imgesel düzenden; cinselliğin kuruluşu ile ilgili olarak Odipus kompleksinin çözüldüğü simgesel düzenden; ve Lacan'ın "bilinçdışının dil gibi yapılaştığına" dair kuramından bahsediyor. Son iki bölümde ise, Grosz, feminist kuramın, Lacancı psikanaliz ile ilişkisi üzerinde durarak, özellikle Fransız feminizminin, Lacan'a yönelik eleştirilerinden söz ediyor.

Grosz, ilk önce imgesel düzeni anlatarak, Lacan'ın rasyonel bütünlüğe ve kendi bilgisine sahip Kartezyen özne kavramını nasıl sarstığını gösterir. İmgesel düzen öncesinde beden hareketlerini kontrol edemeyen çocuk, kendini bölük pörçük parçalardan oluşan bir "toplam" olarak algılar. Çocuk, altı ile onsekiz ay arasındaki bir dönemde egonun oluşumunda belirleyici bir deneyim olan ayna safhasını yaşar ve imgesel düzene girer. Bu safhada kendini aynada gören çocuk, aynadaki imgesinin kendisinin sahip olmadığı bir bütünlük taşıdığını farkeder ve aynanın kendisine sağladığı bu ideal imgeyi sever. Çocuğun, aynada gördüğü imgesi hem kendisidir, hem değildir. Lacan'a göre ayna imgesi, egonun bir kurmaca olarak kurulmasına yol açar. Egonun bütünlüğü ve özerkliği aslında bir yanılsamadır. Özne, her zaman 'Öteki' üzerinden kurulmasına karşın, ona olan bağımlılığını inkar ederek, kendini bir bütün olarak hayal eder.

Jacobson ve Freud'un çalışmalarından yararlanan Lacan, dilin mekanizmaları (metafor, metonimi) ile bilinçdışının mekanizmaları (yoğunlaşma, yerdeğiştirme) arasında temel bir yapısal benzerlik kurarak, bilinçdışının dil gibi yapılaştığını öne sürer. Saussure'ün, anlamın gösteren ile gösterilenin buluşmasıyla oluştuğuna dair kuramına karşılık Lacan, anlamın gösterenler arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıktığını savunur. Gösterenden gösterene doğru gerçekleşen aralıksız kayma, anlamın olmadığını değil, anlamın hiçbir zaman "nihai" olarak sabitlenemeyeceğini belirtir. Lacan, dilin ayrımsal yapısının bilinçdışına benzediğini söyleyerek, öznenin dilsel göstergenin yapısına benzer bir şekilde bölünmüş olduğunu gösterir.

Lacan'a göre dil, öznenin düşüncelerini ifade etmek amacıyla kullandığı bir araç değildir. Özne dilin sahibi, efendisi değil, ürünüdür. Dil, öznenin kuruluşunda temel bir rol oynar. Bu bağlamda Grosz, Lacan'ın dil ile özdeşlediği, söylemin ve yasanın düzeni olan simgesel düzenden bahseder. Simgesel düzende, Odipus kompleksini yaşayan kız ve erkek çocuğun cinsellik ve öznelikleri birbirinden farklı şekilde kurulur. Odipal dönem öncesinde, her iki cinsin de annesiyle yaşadığı ikili ve dolaysız ilişki Babanın "üçüncü" bir terim olarak ortaya çıkmasıyla bozulur. Burada Baba, Freud'unkinden farklı olarak biyolojik baba olmak zorunda değildir. Baba, yasa, otorite ve iktidar konumunu dolduran herhangi bir şey olabilir. Baba tarafından hadım edilme korkusu yaşayan erkek çocuk Babanın Yasasını kabul ederek, hadım edilmiş, pasif anneyi inkar eder. Erkek çocuk annesiyle yitirdiği yakınlığın yerine dili geçirerek, yani "ben" diyerek, fallusmerkezci düzende yerini alır. Kendisinin ve annesinin hadım edilmiş olduğunu farkeden kız çocuk da, annesini inkar eder ve bu eksikliği değişik biçimlerde telafi etmeye çalışır. Ancak kız çocuğun annesini terk etmesi, kendisine bir ödül ve otorite getirmez. Sembolik düzende pasif ve tabi bir konuma yerleştirilen kız çocuk, "ben" dese dahi kendisi adına konuşamaz. Erkek çocuk babasıyla özdeşleşerek fallusa sahip olurken, kız çocuk babasının sevgi nesnesi olmak için fallusun kendisi olur.

Lacan, Odipus kompleksini açıklarken, Freud'dan farklı olarak biyolojik 'penis' yerine ayrıcalıklı gösterge diye adlandırdığı 'fallus' terimini kullanır. Lacan, nötr bir

gösteren olduğunu iddia ettiği fallusun her iki cins için de eşit şekilde işlediğini, her iki cinsi de simgesel düzen içinde konumlandırdığını savunur. Freud'un biyolojik indirgemeciliğinden sıyrılan Lacan'ın bu açıklaması, bazı feministler arasında oldukça büyük ilgi uyandırmıştır. Mesela, Juliet Mitchell ve Ellie Ragland-Sullivan gibi feminist yazarlar, iki cinsi de özneler olarak konumlandıran fallik gösterenin nötr olduğunu ve Lacan'ın sadece patriyarkal ilişkilerin bir tanımını verdiğini ancak bu ilişkileri savunmadığını iddia ederler. Fakat Grosz, fallik gösterenin karşısında iki cinsin de benzer ve simetrik bir şekilde konumlanmadığını, bu yüzden de fallusun nötr bir "üçüncü" terim olmadığını öne sürer. Grosz'a göre Lacan, her iki cinsin kuruluşunu da tek bir cinsellik modeline göre açıklamaktadır. Cinsel fark, tek bir (erkek) organın varlığı ve yokluğu ile kodlanmaktadır.

Grosz her ne kadar fallusun yüceltilmesini eleştirse de, Lacan'ın kuramının iki bakımdan faydalı olduğunu ifade eder. Birincisi, Lacan patriyarkal güç ilişkilerine ve bunların toplumsal yeniden üretimine dair anlayışımızı derinden sarsmıştır. Kadınların maruz kaldığı baskılara yol açanlar erkeklerin kendilerinden ziyade, toplumsal, ekonomik ve dilsel yapılardır. İkinci olarak, patriyarkal baskıcı yapıyı kabul etmemesine rağmen Lacan, kadının maruz kaldığı baskının tanımlanıp açıklanmasında önemli bir rol oynamıştır.

Grosz, kitabın son bölümünde Julia Kristeva ile Luce Irigaray'ın çalışmalarından bahsederek, Lacancı psikanaliz ile Fransız feminizmi arasındaki ilişkiyi inceler. Hem Kristeva, hem de Irigaray, Lacan'ın Kartezyen cogito eleştirisinden; cinsellik konusunu bütün toplumsal ve psişik işleyiş modellerinin merkezine yerleştirmesinden; öznelik için anlam ve anlamlandırma sistemlerinin merkeziliğini vurgulamasından yararlanırlar. Ancak her ne kadar iki feminist Lacan'ın kuramından büyük ölçüde faydalansalar da, eleştirel tavrı elden bırakmazlar. Grosz, Kristeva'nın, bütünlüklü özne kavramının temelini sarstığını iddia ettiği avangard metinlerle ilgilendiğini, Irigaray'ın ise, kadının kendisini konuşan bir özne olarak kurabileceği bir alanı yaratmayı amaçlayan söylemsel üretime dair bir kuram geliştirmeye çalıştığını belirtir.

Grosz'a göre, Lacan'ı fallusmerkezcilik ile eleştirmek onun bütün çalışmalarını bir kenara atmak anlamına gelmemelidir. Lacancı psikanaliz, feminist çalışmaların hem inceleme nesnesi, hem de stratejik olarak kullanacağı önemli bir aracı olmalıdır. Grosz, öznelliği incelemek ve kuramsallaştırmak isteyen feministlerin, eleştirel mesafelerini koruyarak, Lacan'ın kuramından faydalanmaları gerektiğini belirtir. Grosz'a göre, Lacan'ın yapıbozumcu okuması da ancak böyle bir duruş ile gerçekleşebilir.

DEFTER

KIŞ 1998 32. SAYI

Yunanlılar, Türkiyeliler, Ulusal Kimlik

AZINLIK - AZINLIKLAR
Bir Çözümleme Denemesi
Bilge Karasu

ULUSAL KİMLİKLER, TÜRKLER, YUNANLILAR VE EDEBİYAT METİNLERİ
Herkül Millas

MİLLİ KİMLİĞİN KURULUŞ DÖNEMİNDE RESMİ METİNLERDE "YUNAN DÜŞMANLIĞI" NEDEN EKSİKTİ, NEREYE GİTMİŞTİ?
Tanıl Bora

KÜLTÜR VE MİLLİYETÇİLİK
Gregory Jusdanis

BATININ TAHAYYÜLÜNDE YUNANLILAR VE TÜRKİYELİLER
Victoria R. Holbrook

İLK TARİHÇİ BETİLERİ: YUNANLILARIN SEÇİMİ
François Hartog

Söyleşi:
GEÇMİŞ YABANCI BİR ÜLKEDİR
Tarih Ders Kitaplarında Türklüğün Temsili
Etienne Copeaux, İ. Kaya Şahin, Semih Sökmen

BİR HARİTANIN TARİHİ - I
Etienne Copeaux

MEKÂNSAL VE KÜLTÜREL HARİTALAR: İSTANBULLU KADIN ÖĞRENCİLERDEN YAŞAM VE GÖÇ ÖYKÜLERİ
Meral Özbek

"THE PURE TRAVELER": METİN OLARAK KÜLTÜR VE EDEBİYAT
Zeynep B. Sayın

TATİL - ÖTEKİ
Yavuz Erten, Yaşar Çabuklu

ALDANIŞLAR
Niyazi Zorlu

Değinme:
"ZAMANIN RUHU" İNSANIN RUHUNU DÖVER Mİ?
Erol Göka

Bu Sayıdaki Şiirler:
SALİH ECER, METİN KAYGALAK, MEHMET YAŞIN, M. ENDER ÖNDEŞ, MAHMUT TEMİZYÜREK

Metis Yayınları

İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul Tel. 212 245 46 96 Fax: 212 245 45 19

Toplum ve Bilim

67

Ahıska *Medya, Küresellik ve Yerellik* Mutman *Televizyonu Nasıl Sorgulamalı?* Alankuş-Kural *Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili* İnal *Yazılı Basın Haberlerinde "Yapısal" Yanlılık Sorunu* Karakayalı *Doğarken Ölen: Hafif Müzik Ortamında Ciddi Bir Proje Olarak Orhan Gencebay* Tekelioğlu *Kendiliğinden Sentezin Yükselişi: Türk Pop Müziği'nin Tarihsel Arkaplanı* Erdoğan *Ulusal, Kolonyal Söylem ve Yeşilçam Melodramı* Erol *Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği*

68

Amin *Dünya Kutuplaşmasının Geleceği* Dirlik *Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler* Keyman *Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak* Sakallıoğlu *Türkiye'de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruiyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler* Ergut *Demokrasi, Politik Toplum, Parti* İnsel *Armağanın Günümüz Ekonomisindeki Yeri* Alpkaya - Çelebi *Medyada Gündem Oluşturma:* Hürriyet *1994 Örneği* Yıldırım *İşçi Sınıfından Bir Kesit: Gebze Metal İşçileri* Özertürk - Türkyılmaz *Sanat Alımlayıcısının Biriktirici Olarak Tipolojisi*

69

Tatar-Peker *Dünya Bankası: Kalkınmacılıktan "İyi Yönetim" Söylemine* Oğuz *Globalleşme ve Sendikalar* Somel *Üretimde Globalleşme ve Kalkınma* Aslanoğlu *Globalleşme ve Dünya Kenti* Mert *Cumhuriyet'e İlk İslamcı Muhalefet:* ***Yarın ve Müsavat*** Baştuğ *Altaylı Göçebelerde Kabile-Federasyon ve Devlet* Tarhan *Global Kültür ve Kimlik* Çiğdem *Gellner'in İslâm Toplumu Modeli Üzerine* Bora-Üstel *Ulus-Devlet, Cumhuriyet, Kimlik ve Yurttaşlık*

70

Baker *Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru* Žižek *Müstehcen Efendi* Gourgouris *Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi* Koçak ***Mai ve Siyah*** *Üzerine Psikanalitik Bir Deneme* Açıkel *"Kutsal Mazlumluğun" Psikopatolojisi* Holbrook *Klasik-Sonrası İmge, Okyanussal Benlik* Cankoçak *Masalda Büyüyen Kızlar* Yılmazer *Freud, Jung, Psikanaliz ve Edebiyat* Erdoğan *Sinema ve Psikanaliz* Akay *İmge, Ne Hallerde?* Tura *Metapsikoloji ve Fenomenoloji* Göka *Psikanalizin ve Psikiyatrinin Geleceği İçin Bazı Sezgiler*

71

Güvenç-Işık *İstanbul'u Okumak: Statü-Konut Mülkiyeti Farklılaşmasına İlişkin Bir Çözümleme Denemesi* Ercan *Kriz ve Yeniden Yapılanma Sürecinde Dünya Kentleri ve Uluslararası Kentler: İstanbul* Aktar *Varlık Vergisi ve İstanbul* Köker *Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası* Bora *İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği* Yenal *Yeme-İçmenin Tarihi ve Sosyolojisi* Göksu *Çalışma-Dışı Zamanı Satın Alan Post-Turist Öznenin Sahicilik Bunalımı* Konukman *Cem Somel'in "Üretimde Küreselleşme ve Kalkınma" Başlıklı Makalesi Üzerine Bir Not* Somel *Nota Cevap* Saraçoğlu *Küreselleşme: Retorik ve Gerçeklik*

72

Alankuş-Kural *Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği* İnsel *Neoklasik İktisat ve Modern Toplum* Nalçaoğlu *Temsil ve Cinayet* Keyman *Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" Olasılığı* Paker *Klasik ve Yorumsamacı Psikanalizlerin "Geçmiş"e Bakışları Açısından Karşılaştırılması* Atay *Ortadoğu'da Aşiret ve Devlet* Mıhçı *İktisadi Büyüme ve Kalkınmaya Kurumsal Değişim Yaklaşımı* Güvenç & Işık *"İstanbul'u Okuma"ya Devam*

73

Mutman *Özne: Bir başka arşiv* Keskin *Foucault'da öznellik ve özgürlük* Kavas *Benin yerlerine ilişkin birkaç çıkma: Kalımlı gidimli özne* Diken *Melezlik ve sosyal teori* Kümbetoğlu *Aile, evlilik, nikâh: Farklılaşan kavramlar* Sayın *"Özne, ilkeselliğe uymaz": Çoğul ve melez kimlik* Gökdemir *Tarih ve Milliyetçilik Kongresi'nin düşündürdükleri*

74

Bora *Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri* Çiğdem *Muhafazâkarlık üzerine* İren *Kemalizm ve gelenekçi-muhafazakârlık* Öğün *Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı* Simten Coşar *Ahmet Ağaoğlu - Türk liberalizminin açmazları* Özdalga *Necip Fazıl üstüne bir deneme* Uyar *Resmi ideolojinin yüzü: Ülke ve Kadro* Tezcan *Kemalizmi düşünmenin sorunları*

Birikim Yayınları
ISSN 1300-9354